EL proceso ritual expone con rigor y precisión uno de los problemas fundamentales de la Antropología: de qué manera un exacto estudio de la conducta y el simbolismo ritual puede utilizarse como clave para comprender la estructura y el proceso sociales.

Victor W. Turner

El proceso ritual

taurus

VICTOR W. TURNER

EL PROCESO RITUAL

Estructura y antiestructura

Versión castellana
de la Editorial,
revisada
por
BEATRIZ GARCÍA RÍOS

taurus

Título original: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.*
© 1969, Victor W. TURNER
Editor: ADLINE PUBLISHING CO., Nueva York
ISBN: 0-202-01043-0

© 1988, ALTEA, TAURUS, ALFAGUARA, S. A.
TAURUS
Juan Bravo, 38 - 28006 MADRID
ISBN: 84-306-1287-4
Depósito Legal: M. 22.236-1988
PRINTED IN SPAIN

Este libro
se dedica respetuosamente
a la memoria
de Allan Holmberg

PREÁMBULO

Lewis Henry Morgan estuvo asociado a la Universidad de Rochester desde los días de su fundación. A su muerte, legó a la universidad su biblioteca y manuscritos, así como una cierta suma de dinero destinada a la creación de un college *femenino. A excepción de un ala de la actual residencia femenina que lleva su nombre, no tuvo ningún otro recuerdo conmemorativo en la universidad hasta que comenzaron las Conferencias Lewis Henry Morgan.*

Estas Conferencias deben su existencia a una feliz concurrencia de circunstancias. En 1961, las familias de Joseph R. y Joseph C. Wilson hicieron una donación a la universidad, destinada en parte a las ciencias sociales. El profesor Bernard S. Cohn, en aquel entonces director del Departamento de Antropología y Sociología, sugirió que la creación de las Conferencias constituiría una conmemoración digna de un gran antropólogo, al tiempo que se daría con ello una utilización adecuada a parte de la donación. Su propuesta contó con el visto bueno y apoyo de los decanos McCrea Mazlett (más tarde, preboste) y Arnold Ravin y del vicedecano R. J. Kaufmann. La organización de las Conferencias se debió al profesor Cohn y a los miembros de su departamento.

Las Conferencias Morgan se proyectaron inicialmente como tres series anuales —1963 y 1965—, que se prolongarían si las circunstancias lo permitían. En un principio se pensó que lo mejor sería centrar cada serie anual en un aspecto especialmente significativo de la obra de Morgan. De acuerdo con esto, las conferencias de 1963 del profesor Meyer Fortes versaron sobre el parentesco, en tanto que el profesor Fred Eggan dedicó su exposición al indio americano y el profesor Robert M. Adams analizó una determinada

faceta del desarrollo de la civilización, concentrándose sobre todo en la sociedad urbana. Las conferencias de los profesores Eggan y Adams fueron publicadas en 1966, y la del profesor Fortes en 1969.

El profesor Turner examinó en sus conferencias áreas no muy tratadas por Morgan, y en esta revisión ha profundizado aún más su labor original. Al proceder de este modo, presentando al mismo tiempo investigaciones exhaustivas y exploraciones estimulantes, el profesor Turner ha sabido captar el espíritu de Morgan, un espíritu que las Conferencias Morgan se proponen perpetuar.

Al igual que sucedió en años anteriores, la visita del profesor Turner proporcionó numerosas ocasiones para establecer intercambios informales con diversos representantes del profesorado y los estudiantes. Todos cuantos asistieron a las conferencias recordarán con agrado la contribución del profesor Turner a la vida del departamento durante su estancia entre nosotros. Sus conferencias originales, en las que se basa este libro, fueron pronunciadas en la Universidad de Rochester del 5 al 14 de abril de 1966.

ALFRED HARRIS
Departamento de Antropología
Universidad de Rochester

PRÓLOGO

El cada vez más numeroso grupo de los conferenciantes Morgan debe, sin duda, recordar con agrado los días pasados en la Universidad de Rochester, regiamente agasajados por el profesor Alfred Harris y señora y sus hospitalarios colegas, a la vez que desafiados y (en ocasiones) apoyados por un grupo de estudiantes todo lo interesados que uno podría esperar encontrar en un día. Estoy muy agradecido a los estudiantes y profesores por las múltiples y estimulantes sugerencias que me hicieron y que he creído conveniente incorporar en el presente libro.

Tres de las cuatro conferencias Morgan constituyen los tres primeros capítulos del libro. En lugar de la cuarta conferencia, que se encuadra con más propiedad en una monografía sobre el simbolismo del ritual de caza ndembu en la que actualmente me hallo trabajando, he añadido dos nuevos capítulos, que se ocupan principalmente de las nociones de «liminalidad» y *communitas*, estudiadas en el capítulo III de este libro. El libro se divide en dos secciones principales. La primera trata sobre todo de la estructura simbólica del ritual ndembu y de la semántica de dicha estructura; la segunda, que se inicia hacia la mitad del capítulo III, pretende examinar algunas de las propiedades sociales, más que simbólicas, de la fase liminal del ritual. Se presta especial atención a una modalidad «extra» o «meta»-estructural de interacción social a la que llamo *communitas*, y se ahonda en las conexiones, ya puestas de relieve fuera del campo de la antropología —en literatura, en la filosofía política y en la práctica de complejas religiones «universalistas» entre *communitas*, marginación estructural e inferioridad estructural.

Agradezco al difunto profesor Allan Holmberg, director en aquel momento del Departamento de Antropología en la Universidad de Cornell, que redujera el volumen de mis tareas docentes mientras redactaba las Conferencias Morgan, y a mi amigo Bernd Lambert que impartiera muchas de mis clases durante dicho período.

Revisé las Conferencias Morgan y redacté los capítulos adicionales mientras disfrutaba de una ayuda a la investigación de la Sociedad para las Humanidades, de la Universidad de Cornell. Querría dar las gracias al director, profesor Max Black, y a los funcionarios de la Sociedad por la oportunidad que me brindaron, libre de las trabas docentes y administrativas, para desarrollar las líneas de pensamiento esbozadas en la última conferencia Morgan. El brillante, al tiempo que sobrio, estilo de pensamiento del profesor Black, su ingenio, amabilidad y atractivo personal han sido ayudas de las que he podido disfrutar en este año dedicado a la investigación. Además, y esto debo resaltarlo, bajo los auspicios de la Sociedad pude organizar un seminario interdisciplinar con estudiantes de todos los niveles de formación y profesores de diversos departamentos, en el que examinamos muchos de los problemas de «umbrales, transiciones y márgenes» en el ritual, mito, literatura, política e ideas y prácticas utópicas. Algunos de los hallazgos del seminario han influido en los dos últimos capítulos del libro; otros producirán su fruto más adelante. Vayan mis más efusivas gracias a cuantos participaron en el seminario por sus estimulantes críticas e ingeniosas observaciones.

Por su encomiable y experta colaboración en las tareas administrativas en diversos momentos de esta iniciativa, querría expresar mi agradecimiento a Carolyn Pfohl, Michaeline Culver y Helen Matt, de la oficina del Departamento de Antropología, y a Olga Vrana y Betty Tamminen, de la Sociedad para las Humanidades.

Como siempre, el constante estímulo y ayuda de mi mujer han sido trascendentales, en su doble faceta de redactora y animadora de los trabajos.

Mayo 1968

VICTOR W. TURNER

CAPÍTULO I

NIVELES DE CLASIFICACIÓN EN UN RITUAL DE VIDA Y MUERTE

MORGAN Y LA RELIGIÓN

En primer lugar debo decir que para mí, como para muchos otros, Lewis Henry Morgan fue una de las estrellas guía de mis días de estudiante. Todo lo que escribió llevaba la marca de un espíritu apasionado a la par que lúcido. Pero, al aceptar el encargo de pronunciar las Conferencias Morgan de 1966, me di cuenta en el acto de la existencia de una profunda, y casi podría pensarse paralizante, desventaja ya que, aunque Morgan registró fielmente numerosas ceremonias religiosas, tenía una marcada aversión a otorgar al estudio de la religión la misma penetrante atención que dedicó al parentesco y a la política. Ahora bien, las creencias y prácticas religiosas constituían el tema principal de mis conferencias. Dos citas, en especial, ponen de relieve la actitud de Morgan en esta cuestión. La primera procede de su obra clásica seminal *La sociedad primitiva* (1975):

> El desarrollo de las ideas religiosas se halla rodeado de tales dificultades intrínsecas que es posible que nunca llegue a ser explicado de una manera completamente satisfactoria. La religión se ocupa tanto de la naturaleza imaginativa y emotiva, y, por consiguiente, de unos elementos tan inciertos de conocimiento, que todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles (pág. 79).

La segunda cita proviene de un pasaje del documentado estudio de Merle H. Deardorff (1951) sobre la religión de Handsome

Lake. La versión que daba Morgan del evangelio sincrético de Handsome Lake en su libro *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* se basaba en una serie de notas tomadas por el joven Ely S. Parker (indio séneca que acabaría siendo secretario militar del general Ulysses S. Grant), consistentes en textos y traducciones de las narraciones que Good Message, nieto de Handsome Lake, recitó en Tonawanda. Según Deardorff,

> Morgan se atuvo escrupulosamente a las notas de Ely al relatar lo que dijo Jimmy Johnson, el nieto del profeta, pero se apartó mucho, tanto de los comentarios de Ely sobre éstas como de su acompañamiento ceremonial (pág. 98).

Véase también William Fenton (1941)..., págs. 151-157.

La correspondencia entre Morgan y Parker demuestra que, si Morgan hubiese prestado más atención a Ely, podría haber evitado la crítica global de su «League» hecha por los sénecas que la habían leído: «En realidad, no hay nada de falso en lo que dice, pero tampoco es verdad. Lo que sucede es que no sabe realmente de qué está hablando». Ahora bien, ¿qué querían «realmente» decir estos sénecas con tan sorprendentes observaciones, que parecen dirigidas más bien al elemento religioso de la obra de Morgan que a los aspectos políticos de la cultura iroquesa? A mi juicio, los comentarios sénecas aluden al recelo mostrado por Morgan hacia «lo imaginativo y emotivo», a su reticencia a reconocer que la religión tiene un importante componente racional y a su creencia de que cuanto resulta «grotesco» para la consciencia altamente «desarrollada» de un científico decimonónico debe ser, *ipso facto*, en gran medida «ininteligible»! Dichas observaciones revelan también en Morgan, y relacionada con esta reticencia, una desgana, si no incapacidad, por emprender esa exploración empática de la vida religiosa iroquesa, ese intento de captar y poner de manifiesto lo que Charles Hockett ha llamado «la visión interna» de una cultura ajena, que podría haber hecho inteligible muchos de sus, en apariencia, caprichosos componentes y correlaciones.

De hecho a Morgan le hubiese beneficiado reflexionar acerca de lo que Bachofen le decía en una carta:

> Los estudiosos alemanes pretenden hacer inteligible la Antigüedad midiéndola según las ideas vigentes en la actualidad; sólo se ven *a sí mismos* en la creación del pasado. Penetrar en la estructura de una mentalidad distinta de la nuestra es ardua labor.

A propósito de esta observación, el profesor Evans-Pritchard (1973) ha comentado recientemente:

> Es ésta una tarea ardua ciertamente, sobre todo tratándose de temas tan espinosos como la magia y la religión primitivas, en los que resulta casi imposible evitar que, al traducir las concepciones de los pueblos más sencillos a las nuestras, trasplantemos nuestro pensamiento al de ellos (pág. 175).

Con la salvedad, añadiría yo, de que, en materia de religión, al igual que sucede con el arte, no hay pueblos «más sencillos», sino sólo algunos pueblos con tecnologías más sencillas que la nuestra. La vida «imaginativa» y «emotiva» del hombre es, en todo lugar y ocasión, rica y compleja. Mostrar cuán rico y complejo puede ser el simbolismo de los rituales tribales será parte de mi tarea. Tampoco es del todo exacto hablar de la «estructura de una mente distinta de la nuestra»; no se trata de estructuras cognitivas diferentes, sino de una misma estructura cognitiva que articula experiencias culturales muy diversas.

Gracias al desarrollo de la psicología clínica, por un lado, y de los trabajos profesionales antropológicos de campo, por otro, muchos productos de lo que Morgan llamó «la naturaleza imaginativa y emotiva» han acabado por ser consideradas con el respeto y la atención debidos, a la vez que se investigaban con auténtico rigor científico. Freud ha encontrado en las fantasías de los neuróticos, en las ambigüedades de las imágenes de los sueños, en las muestras de ingenio y los juegos de palabras y en las enigmáticas expresiones de los psicóticos, pistas para acceder a la estructura de la psique normal, y Lévi-Strauss, en sus estudios sobre los mitos y rituales en las sociedades preliterarias, ha detectado en su estructura intelectual subyacente, según afirma, propiedades similares a las que se encuentran en los sistemas de algunos filósofos modernos. Con posterioridad a Morgan, muchos otros estudiosos y científicos con un «pedigree» racionalista absolutamente impecable han juzgado merecedor de sus esfuerzos el estudio de la religión y le han dedicado décadas enteras de sus vidas profesionales. Baste citar aquí, a título de ejemplo, los nombres de Tylor, Robertson-Smith, Frazer y Herbert Spencer; Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Hubert y Herz; Van Gennep, Wundt y Max Weber. Investigadores de campo en la esfera de la antropología como Boas y Lowie, Malinowski y Radcliffe-Brown, Griaulle y Dieterlen, y toda una pléyade de coetáneos y sucesores han trabajado a conciencia en los viñedos del ritual preliterario, realizando meticulo-

sas y precisas observaciones de centenares de ceremonias y recogiendo con sumo cuidado los textos vernáculos de los mitos y oraciones de boca de los especialistas religiosos.

La mayoría de estos pensadores ha adoptado la postura implícitamente teológica de tratar de explicar, o justificar en su caso, los fenómenos religiosos como un producto de causas psicológicas o sociológicas de los más diversos y hasta conflictivos tipos, negándoles cualquier origen preterhumano; pero ninguno de ellos ha negado la extraordinaria importancia de las creencias y prácticas religiosas, tanto en lo que se refiere al mantenimiento como a la transformación radical de las estructuras humanas psíquicas y sociales. El lector se sentirá probablemente aliviado al escuchar que no tengo ninguna intención de pasar a engrosar las filas teológicas, sino que procuraré limitarme, en la medida de lo posible, a realizar una investigación empírica de ciertos aspectos de la religión y, en concreto, a sacar a la luz algunas de las características del ritual africano. Trataré más bien, con temor y vacilaciones, debido al gran respeto que me merece su admirable erudición y reputación dentro de nuestra disciplina, de resistir el desafío lanzado de forma gratuita por Morgan a la posteridad, y demostrar que los antropólogos de nuestro tiempo, trabajando con las mejores herramientas conceptuales que les han sido legadas, pueden hacer ahora inteligibles muchos de los fenómenos crípticos de la religión en las sociedades preliterarias.

Estudios del ritual en África central

Comencemos por observar con detenimiento algunos rituales celebrados por el pueblo en el que durante dos años y medio desarrollé mi trabajo de campo, los ndembu del noroeste de Zambia. Al igual que los iroqueses de Morgan, los ndembu son matrilineales y combinan una agricultura de azada con la caza, a la que atribuyen un alto valor ritual. Los ndembu pertenecen a un gran conjunto de culturas del África central y occidental que conjugan un indiscutible talento para la talla de la madera y las artes plásticas con un notable desarrollo del simbolismo ritual. Muchos de estos pueblos tienen complejos ritos de iniciación, a menudo asociados a la presencia de bailarines enmascarados que representan a espíritus o deidades ancestrales, con largos períodos de reclusión en la espesura del bosque durante los que se familiariza a los novicios con los saberes esotéricos. Los ndembu, junto con sus vecinos sep-

tentrionales y occidentales, los lunda de Katanga, los luvale, los chokwe y los luchazi, conceden gran importancia al ritual; sus vecinos orientales, los kaonde, los lamba y los ila, aunque practican muchos rituales, parecen tener menos tipos diferenciados de ritos, un simbolismo menos exuberante y no celebrar ceremonias de circuncisión masculina; además, sus diversas prácticas religiosas están menos articuladas entre ellas.

Cuando comencé el trabajo de campo entre los ndembu, investigaba según la tradición establecida por mis predecesores contratados por el Rhodes-Livingstone Institute for Sociological Research, con sede en Lusaka, capital administrativa de Rodesia del Norte (en la actualidad, Zambia). Este fue el primer instituto de investigación creado en el Africa británica —su fundación data de 1938—, con la finalidad de hacer de él un centro en el que el problema del establecimiento de relaciones permanentes y satisfactorias entre nativos y no nativos llegase a constituir el objeto de estudios especiales. Bajo la dirección de Godfrey Wilson y Max Gluckman, y posteriormente de Elizabeth Colson y Clyde Mitchell, los investigadores del instituto habían realizado estudios de campo sobre los sistemas tribales jurídicos y políticos, el matrimonio y las relaciones familiares, ciertos aspectos de la urbanización y la migración laboral, la estructura rural comparada y los sistemas ecológicos y económicos tribales. Asimismo, se habían efectuado gran cantidad de trabajos cartográficos y se habían clasificado en seis grupos a todas las tribus de lo que entonces era Rodesia del Norte, según sus sistemas de descendencia. Como Lucy Mair (1960) ha señalado, la contribución del Rhodes-Livingstone Institute, al igual que la de otros institutos de investigación del África británica, a la elaboración de una política, no radica tanto en «prescribir la acción adecuada para determinadas situaciones», sino más bien en «el análisis de situaciones, con el fin de que los responsables de la política [pudieran] ver con mayor claridad las fuerzas a las que se enfrentaban» (págs. 98-106).

Entre estas «fuerzas», el ritual ocupaba una posición muy secundaria en el momento en que inicié el trabajo de campo. De hecho, los investigadores del Rhodes-Livingstone no han mostrado nunca un especial interés por el tema: el profesor Raymond Apthorpe (1961) observó que, de las noventa y nueve obras publicadas por el instituto hasta esa fecha, que trataban diversos aspectos de la vida africana durante los últimos treinta años aproximadamente, sólo tres habían elegido el ritual como tema de estudio (pág. ix). Incluso hoy, cinco años después, de las treinta y una memo-

rias del Rhodes-Livingstone —breves monografías sobre aspectos de la vida tribal centroafricana— sólo cuatro han hecho del ritual su tema principal, y de ellas dos son obra del autor de estas páginas. Evidentemente, la actitud de Morgan hacia las «religiones primitivas» sigue aún vigente en muchos sectores. No obstante, el primer director del instituto, Godfrey Wilson, demostró un vivo interés por el estudio del ritual africano y su mujer, Monica Wilson (1954), con quien llevó a cabo exhaustivas investigaciones de campo sobre la religión de los nyakyusa de Tanzania y que, a su vez, ha publicado destacados estudios sobre el ritual, ha escrito con acierto:

> Los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo... en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve, y, habida cuenta de que la forma de expresión es convencional y obligatoria, son los valores del grupo los que en ellos se ponen de manifiesto. En el estudio de los rituales yace la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas (pág. 241).

Si el punto de vista de Monica Wilson es acertado, como así lo creo, entonces el estudio del ritual tribal estaría acorde, sin duda, con el espíritu de la aspiración inicial del instituto, consistente en «estudiar... el problema del establecimiento de relaciones permanentes y satisfactorias entre nativos y no nativos», ya que las «relaciones satisfactorias» dependen de un profundo entendimiento mutuo. Por el contrario, el estudio de la religión ha ocupado un lugar preeminente en los trabajos emprendidos por los institutos de investigación del Africa oriental y occidental, sobre todo en los períodos inmediatamente anterior y posterior a la proclamación de la independencia política. En mi opinión, en todo el ámbito de las ciencias sociales comienza a aceptarse de forma general el hecho de que las creencias y prácticas religiosas son algo más que reflexiones o expresiones «grotescas» de las relaciones económicas, políticas y sociales; antes bien, se las empieza a considerar como claves decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de estas relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan.

Trabajo de campo preliminar sobre el ritual Ndembu

Me he extendido sobre esta «falta de musicalidad religiosa» (para utilizar el término que Max Weber, sin la menor justificación, se aplicó a sí mismo) de los científicos sociales de mi generación

hacia los estudios religiosos, con objeto, principalmente, de subrayar mi reticencia inicial a recoger datos sobre el ritual. Durante los primeros nueve meses de trabajo de campo recopilé una gran cantidad de datos sobre parentesco, estructura de los poblados, matrimonio y divorcio, presupuestos familiares e individuales, política tribal y del poblado, y el ciclo agrícola. Llené de genealogías mis cuadernos de notas; hice planos de la distribución de las cabañas en los poblados y recogí material sobre el censo; anduve merodeando, a la caza del término de parentesco poco común y oído por casualidad. Y, sin embargo, sentía, de alguna manera, que no era más que un simple espectador, contemplándolo todo desde el exterior, incluso cuando llegué a desenvolverme con soltura en la lengua vernácula, ya que hasta mí llegaba constantemente el ruido sordo, desde las inmediaciones de mi campamento, de los tambores rituales, y personas a las que conocía se ausentaban con frecuencia por espacio de unos días para asistir a la celebración de ritos de nombres tan exóticos como *nkula, wubwang'n* y *wubinda*. Con el tiempo, me vi forzado a admitir que, si quería conocer de verdad siquiera un segmento de la cultura ndembu, tendría que superar mis prejuicios contra el ritual y comenzar a investigarlo.

Es cierto que casi desde el principio de mi estancia entre los ndembu había asistido, previa invitación, a las frecuentes ceremonias de los ritos de pubertad femeninos (*Nkang'a*), y había tratado de describir con la mayor precisión posible lo que había visto. Pero una cosa es observar a la gente ejecutar los gestos estilizados y cantar las canciones crípticas de las celebraciones rituales y otra muy distinta llegar a comprender adecuadamente qué significan para *ellos* tales movimientos y palabras. Para ilustrarme al respecto, recurrí en un primer momento al *District Notebook*, una recopilación de notas dispersas hecha por los funcionarios de la administración colonial sobre aquellos sucesos y costumbres que habían despertado su interés. En él encontré breves informes sobre creencias ndembu en un Dios Supremo y en espíritus ancestrales, así como sobre distintas clases de ritos; algunos eran relatos de ceremonias directamente observadas, pero la mayoría estaban basadas en el testimonio de empleados del gobierno local ndembu, tales como mensajeros y escribientes. De todos modos, no proporcionaban prácticamente ninguna explicación satisfactoria de los largos y complejos ritos de pubertad a los que había asistido, aunque sí me facilitaron cierta información preliminar sobre los tipos de ritos que yo no había presenciado.

El siguiente paso consistió en mantener una serie de entrevistas

con un jefe excepcionalmente competente, llamado Ikelenge, que poseía un amplio conocimiento de la lengua inglesa. El jefe Ikelenge comprendió rápidamente lo que yo quería y me facilitó un inventario de los nombres de los principales rituales ndembu, con breves descripciones de los aspectos más importantes de cada uno de ellos. Pronto descubrí que a los ndembu no les molestaba en absoluto que un extraño se interesase por su sistema ritual y que estaban totalmente dispuestos a admitir en sus ceremonias a cualquiera que guardase el debido respeto hacia sus creencias. No había transcurrido aún mucho tiempo cuando el jefe Ikelenge me invitó a asistir a la celebración de un ritual perteneciente al culto de los cazadores con armas de fuego, *Wuyang'a*. Fue en esta ceremonia donde pude comprobar que al menos una serie de actividades económicas, y más concretamente la caza, apenas podía comprenderse sin entender antes el lenguaje ritual propio de ésta. La acumulación de símbolos, indicativa a la vez del poder cazador y de la virilidad, me permitió apreciar asimismo diversos rasgos de la organización social ndembu, en particular la insistencia en la importancia de los vínculos contemporáneos entre los parientes varones en una sociedad cuya continuidad estructural se transmitía a través de las mujeres. No quiero extenderme por ahora en este problema de la ritualización de los roles del sexo, sino simplemente subrayar cómo ciertas regularidades surgidas del análisis de los datos numéricos, tales como genealogías de poblados, censos, registros de sucesión al cargo y herencia de la propiedad, podían entenderse en su totalidad únicamente a la luz de los valores encarnados y expresados mediante símbolos en las ceremonias rituales.

No obstante, existían límites en la ayuda que el jefe Ikelenge podía ofrecerme. En primer lugar, su posición y sus múltiples funciones le impedían ausentarse durante largos períodos de tiempo del poblado que hacía las veces de capital, y sus relaciones con la misión local, de gran importancia política para él, eran demasiado delicadas como para poder permitirse el lujo de asistir a muchas ceremonias paganas, en una situación en la que las noticias se transmiten velozmente boca a boca. Además, mi propia investigación iba camino de transformarse rápidamente en una investigación microsociológica de la marcha de la vida del poblado, por lo que trasladé mi campamento desde la capital en la que vivía el jefe a una agrupación de cabañas de simples nativos. Allí, con el tiempo, mi familia acabó por ser aceptada como parte más o menos integrante de la comunidad local y, con los ojos recién abiertos a la importancia del ritual en las vidas de los ndembu, mi mujer y yo comen-

zamos a percibir numerosos aspectos de la cultura ndembu que hasta entonces nos habían pasado inadvertidos debido a nuestras anteojeras teóricas. Como dijo Nadel, los hechos cambian con las teorías y nuevos hechos dan lugar a nuevas teorías.

Por aquellas fechas leí algunas observaciones en el segundo trabajo publicado por el Rhodes-Livingstone, *The study of African society* (1939), en el que sus autores, Godfrey y Monica Wilson, sostenían que, en muchas sociedades africanas en las que el ritual sigue teniendo plena vigencia, hay una serie de especialistas religiosos dispuestos a ofrecer una interpretación de éste. Posteriormente, Monica Wilson (1957), diría que «cualquier análisis que no se base en una traducción de los símbolos utilizados por las gentes de la cultura examinada resulta sospechoso» (pág. 6). Comencé entonces a buscar especialistas del ritual ndembu para anotar sus interpretaciones de los ritos que yo había presenciado. Nuestro acceso a las ceremonias y a su exégesis se vio sin duda facilitado por el hecho de que, como sucede con la mayoría de quienes hacen trabajo de campo antropológico, distribuíamos medicinas, vendábamos heridas e inyectábamos suero a quienes habían sufrido mordeduras de serpiente, aunque esta tarea quedaba reservada a mi mujer (que es hija de médico y más atrevida que yo en estas cuestiones). Como muchos de los rituales de culto ndembu se celebran para los enfermos y se considera que las medicinas europeas tienen una eficacia mística similar a las suyas, aunque de potencia mucho mayor, los curanderos llegaron a considerarnos como colegas y a festejar nuestra asistencia a sus ceremonias rituales.

Yo recordaba haber leído en *Missionary travels* del doctor Livingstone que éste tenía como norma consultar a los curanderos locales sobre el estado de los pacientes, y cómo ello había contribuido a facilitar las relaciones con un sector influyente de la población de África central. Nosotros seguimos su ejemplo, y ésta puede haber sido una de las razones por las que se nos permitió asistir a las fases esotéricas de diversos ritos y obtener lo que, al ser contrastadas, parecían ser interpretaciones razonablemente fiables de muchos de los símbolos utilizados en los mismos. Por «fiables» entiendo, naturalmente, que las interpretaciones presentaran en su conjunto una coherencia recíproca; en realidad podría decirse que, más que asociaciones gratuitas o extravagantes puntos de vista individuales, éstas constituyen la hermenéutica estandarizada de la cultura ndembu. Recogimos, asimismo, interpretaciones de algunos ndembu que no eran especialistas en ritual, o al menos no especialistas en el ritual que examinábamos en ese caso concre-

to. La mayoría de los ndembu, tanto hombres como mujeres, eran miembros de al menos una asociación de culto, y era difícil encontrar una persona anciana que no fuese «experta» en el conocimiento secreto de más de un culto. De este modo logramos obtener poco a poco un *corpus* de datos basados en la observación y en comentarios interpretativos que, al ser analizados, comenzaron a poner de manifiesto ciertas regularidades de las que podía extraerse una estructura, expresada mediante una serie de modelos. Más adelante examinaremos algunas de las características de estos modelos.

Durante todo este tiempo no pedimos nunca que celebrasen un ritual únicamente para satisfacer nuestros intereses antropológicos; en ningún momento abogamos por tan artificiosa representación. En realidad, no puede hablarse de escasez de ceremonias celebradas espontáneamente: con frecuencia, uno de nuestros mayores problemas era decidir a qué celebraciones asistir, cuando coincidían dos o más en un mismo día. A medida que nos integrábamos más en la vida del poblado, pudimos descubrir que la decisión de celebrar un ritual aparecía asociada, con mucha frecuencia, a crisis en la vida social del poblado. En otro lugar me he extendido sobre la dinámica social de las celebraciones rituales, de ahí que en estas conferencias me limite a mencionarlas de pasada. Señalaré tan sólo que en los ndembu los conflictos sociales y el ritual están estrechamente asociados a nivel de poblado y «vecindad» (término que utilizo para designar grupos de poblados discretos), y que una multiplicidad de situaciones conflictivas se correlaciona con una alta frecuencia de celebración ritual.

Isoma

En este capítulo me propongo sobre todo explorar la semántica de los símbolos rituales en *isoma*, un ritual de los ndembu, y construir, a partir de los datos procedentes de la observación y de la exégesis, un modelo de la estructura semántica de dicho simbolismo. Lo primero que debe hacerse al emprender semejante tarea es prestar suma atención al modo en que los ndembu explican sus propios símbolos. Mi procedimiento consistirá en comenzar por lo particular para pasar luego a la generalización, explicándole al lector cada paso dado en este proceso. Voy a examinar ahora detenidamente un ritual que observé en tres ocasiones y para el que dispongo de una gran cantidad de material exegético. Debo apelar a la tolerancia del lector por el hecho de tener que citar una serie

de términos vernáculos, ya que una parte importante de la explicación que dan los ndembu de los símbolos se basa en la etimología popular. Para ellos, el significado de un símbolo determinado suele derivar, aunque no siempre desde luego, del nombre que se le atribuye, cuyo sentido procede a su vez de una voz principal o étimo, a menudo un verbo. Los investigadores han demostrado que, en otras sociedades bantúes, ésta suele ser un proceso de etimologización ficticia, en función más de la semejanza de los sonidos que de la derivación a partir de una fuente común. No obstante, para ellos mismos constituye parte de la «explicación» de un símbolo ritual, y lo que nos proponemos en estas páginas es descubrir «el punto de vista propio de los ndembu», lo que ellos mismos sienten y piensan acerca de su ritual.

Causas para celebrar isoma

El ritual *isoma* (o *tubwiza*) pertenece a una clase (*muchidi*) de rituales, admitida como tal por los ndembu, conocidos como «rituales femeninos» o «rituales de procreación», subclase a su vez de los «rituales de espíritus ancestrales» o «sombras» (término que tomo prestado de Monica Wilson). La voz ndembu para designar «ritual» es *chidika*, que significa asimismo un «compromiso especial» o una «obligación»; esto está relacionado con la idea de que uno está obligado a venerar a las sombras ancestrales, ya que, como dicen los ndembu, «¿acaso no son ellas quienes te han engendrado o parido?». De hecho, los rituales a que me estoy refiriendo se celebran porque determinadas personas o colectivos no han observado dicha obligación. Ya sea por descuido propio o como representante de un grupo de parentesco, se cree que la persona en cuestión ha sido «atrapada», como dicen los ndembu, por una sombra y castigada con una desgracia que se considera en consonancia con su sexo o rol social. Por lo que se refiere a las mujeres, la desgracia apropiada consiste en algún tipo de interferencia con la capacidad reproductiva de la víctima. Idealmente, una mujer que vive en paz con los miembros de su tribu y tiene presentes a sus parientes difuntos debería estar casada y ser madre de «hijos vivos y preciosos» (traduciendo literalmente una expresión ndembu). Pero una mujer pendenciera o miembro de un grupo escindido por reyertas y que, al mismo tiempo, ha «olvidado a su sombra (madre o madre de la madre ya fallecidas o cualquier otra pariente matrilineal ascendente) en el hígado (o, como diríamos nosotros, en el

corazón)», corre peligro de que la sombra así ofendida «paralice» (*ku-kasila*) sus facultades procreadoras (*lusemu*).

Los ndembu, que practican la descendencia matrilineal junto con el matrimonio virilocal, viven en pequeños poblados móviles. La consecuencia de esta organización es que las mujeres, a través de las cuales obtienen los hijos su linaje principal y su filiación residencial, pasan gran parte de su ciclo reproductivo en los poblados de sus maridos y no en los de sus parientes matrilineales. No existe, como sucede por ejemplo entre los nativos matrilineales de las islas Trobriand, la norma de que los hijos de las mujeres que viven según esta modalidad de matrimonio deberán trasladar su residencia a los poblados de los hermanos de sus madres u otros parientes maternos al alcanzar la adolescencia. Una consecuencia de ello es que toda unión conyugal fecunda acaba por transformarse en un campo de batalla en el que se entabla una lucha sorda entre el marido y los hermanos de la mujer y de su madre para determinar la filiación residencial de sus hijos. Dado que también existe un estrecho vínculo entre la mujer y sus hijos, esto significa normalmente que tras un período más o menos largo ella seguirá a sus hijos a su poblado de filiación matrilineal. Mis cifras sobre el divorcio entre los ndembu indican que los índices que se dan en esta tribu son los más altos de todas las sociedades matrilineales del África central sobre las que existen estadísticas fiables, y todas ellas tienen altas tasas de divocio. Como tras éste las mujeres vuelven con sus parientes maternos —y, *a fortiori*, con sus hijos, que viven con dichos parientes— en un sentido muy real la continuidad del poblado, a través de las mujeres, depende de la discontinuidad conyugal. Pero, mientras una mujer reside con sus hijos menores y su marido y cumple así la norma vigente según la cual debe obedecer a éste, no cumple la norma igualmente vigente de que debe aportar hijos para aumentar el número de miembros de su poblado matrilineal.

Es interesante señalar que son las sombras de los parientes femeninos matrilineales por línea directa —las propias madres o las madres de las madres— quienes, supuestamente, provocan trastornos reproductivos en las mujeres, causándoles una infecundidad temporal. La mayoría de estas víctimas están viviendo con sus maridos cuando el adivino decreta que sus sombras matrilineales les han provocado «la infertilidad». Han sido atrapadas, como suelen decir los ndembu, porque han «olvidado» a aquellas sombras que no sólo son sus ascendientes directos sino también los progenitores inmediatos de sus parientes maternos, los cuales integran

el núcleo constitutivo de poblados distintos de los de sus maridos. Los ritos de curación, *isoma* incluido, tienen como función social la de «hacerles recordar» dichas sombras, que constituyen los nudos estructurales de un matrilinaje con residencia local. La infecundidad que producen estas sombras se considera de carácter temporal, y desaparecerá con la celebración de ritos apropiados. Una vez que la mujer recuerda la sombra causante de la aflicción, y recobra así su fidelidad original hacia los parientes maternos, cesará la prohibición sobre su fertilidad; podrá seguir viviendo con su marido pero con una conciencia agudizada de a quién deben, tanto ella como sus hijos, fidelidad en última instancia. La crisis provocada por esta contradicción entre normas distintas se resuelve mediante rituales ricos en simbolismo y llenos de significado.

Forma procesual

Isoma comparte con los otros cultos femeninos un perfil diacrónico o forma procesual común. En todos ellos una mujer sufre trastornos ginecológicos: entonces, o bien su marido o bien un pariente matrilineal consulta a un adivino, el cual determina la forma precisa de aflicción en que la sombra ha «salido de la tumba para atraparla», como dicen los ndembu. Dependiendo de cuál sea esta forma, el marido o pariente recurre a un doctor (*chimbuki*), que «conoce las medicinas» y los procedimientos rituales idóneos para aplacar a la sombra causante de la aflicción, para que actúe de maestro de ceremonias en el ritual. Seguidamente, este «doctor» convoca a otros doctores con el fin de que le asistan en su tarea; éstos son o bien mujeres que se han visto expuestas al mismo tipo de ritual, y han conseguido por tanto iniciarse en el culto curativo, o bien hombres estrechamente vinculados por parentesco o afinidad matrilineal a una antigua paciente. A las pacientes (*aveji*) se las considera como «candidatas» a ser miembros del culto, y a los doctores como sus «adeptos», mientras que se cree que las sombras causantes de la aflicción (*akishi*) son antiguos adeptos. Así pues, la pertenencia a un culto elimina las barreras creadas por la pertenencia a un poblado o linaje y pone temporalmente en funcionamiento lo que podría llamarse «una comunidad de sufrimiento» o, mejor aún, de «antiguas víctimas» del mismo tipo de aflicción que ahora sufre la candidata paciente. La pertenencia a un culto como *isoma* trasciende incluso los límites tribales, pues los miembros de tribus asociadas cultural y lingüísticamente a los ndem-

bu como los luvale, chokwe y luchazi pueden asistir a los ritos *isoma* de aquellos en calidad de adeptos, y como tales llevar a cabo tareas rituales. El adepto «mayor» (*mukulumpi*) o «grande» (*weneni*) es por lo general un hombre, incluso en el caso de cultos femeninos como *isoma*; al igual que sucede en la mayoría de las sociedades matrilineales, mientras la posición social viene dada a través de las mujeres, la autoridad se halla en manos de los hombres.

Los cultos femeninos presentan la estructura tripartita diacrónica que conocemos gracias a los trabajos de Van Gennep. La primera fase, llamada *ilembi*, separa a la candidata del mundo profano; la segunda, llamada *kunkunka* (literalmente, «en la cabaña de hierba»), la aleja parcialmente de la vida secular, y la tercera, llamada *kutumbuka*, es una danza festiva con la que se celebra el levantamiento de la prohibición impuesta por la sombra y la vuelta de la candidata a su vida habitual. En *isoma* se alcanza este momento cuando la candidata da a luz a un niño y lo cría hasta que empieza a andar.

Exégesis indígena de los símbolos

Hasta aquí me he referido al amplio marco social y cultural del *isoma*. Si ahora queremos profundizar en la estructura interna de las ideas contenidas en este ritual, tenemos que comprender cómo los propios ndembu interpretan sus símbolos. Mi método es necesariamente el inverso del utilizado por los numerosos investigadores que *comienzan* por deducir la cosmología, que a menudo se expresa en función de ciclos mitológicos, y *a continuación* pasan a explicar rituales concretos para ilustrar o expresar los «modelos estructurales» que ellos encuentran en los mitos. Ahora bien, los ndembu no tienen mitos ni narraciones cosmológicas o cosmogónicas; y por lo tanto es necesario comenzar por el extremo opuesto, por los componentes básicos o «moléculas» del ritual. A éstos los llamaré símbolos, y por el momento evitaré comprometerme en la larga polémica sobre la diferencia entre conceptos tales como símbolo, signo y señal. Desde el momento en que el enfoque preliminar se hace desde la perspectiva «interna», empezaremos por investigar cómo los emplean los *ndembu*.

En un contexto ritual *ndembu* no existe prácticamente artículo utilizado, gesto empleado, canción u oración, unidad de espacio o tiempo, que no represente algo distinto de lo que en sí mismo

es; cada cosa significa más de lo que aparenta, e incluso, a menudo; mucho más. Los ndembu son conscientes de la función expresiva o simbólica de los elementos rituales. Un elemento o unidad ritual se denomina *chijikijilu,* que literalmente significa «hito» o «marca», y su étimo es *ku-jikijila,* «abrir una senda», hacer una incisión con un hacha en un árbol o cortar una de sus ramas. Este término procede originalmente del vocabulario técnico de la caza, una actividad envuelta en una gran cantidad de creeencias y prácticas rituales. *Chijikijilu* significa también «guía», un rasgo prominente del paisaje, como por ejemplo un termitero, que distingue el huerto de un hombre o el dominio de un jefe de los de otros. Así pues, tiene dos significados principales: 1) en cuanto *marca de un cazador* representa un elemento de conexión entre un territorio conocido y otro desconocido, porque gracias a toda una cadena de tales elementos el cazador halla el camino de vuelta desde la espesura desconocida al poblado conocido; 2) tanto en su sentido de señal como en el de *guía* transmite la idea de lo estructurado y ordenado frente a lo sin estructurar y caótico. Ya su uso ritual es metafórico: pone en conexión el mundo conocido de los fenómenos sensorialmente perceptibles con el reino desconocido e invisible de las sombras, hace que resulte inteligible lo que es misterioso y también peligroso. Un *chijikijilu* tiene, además, un componente conocido a la vez que uno desconocido. Hasta cierto punto puede explicarse, y los ndembu disponen de principios explicativos para ello; tiene un nombre (*ijina*) y una apariencia (*chimwekeshu*), y ambos se utilizan como puntos de partida de la exégesis (*chakulumbwishu*).

El nombre isoma

Para empezar, ya el mismo nombre de *isoma* tiene un valor simbólico. Mis informadores lo derivan de *ku-somoka*, «escapar de un lugar o encierro». Esta denominación encierra múltiples referencias, la primera de ellas a la condición específica que los ritos intentan disipar. Una mujer que es «atrapada en *isoma*» es, con frecuencia, una mujer que ha tenido una serie de abortos o partos frustrados; se cree que el feto «se escapa» antes de que le llegue la hora de nacer. En segundo lugar, *ku-somoka* significa «abandonar el propio grupo», quizá también con la implicación de algo prematuro; este tema parece guardar relación con la idea de «olvidar» los vínculos matrilineales de uno. Al discutir el significado

de la palabra *isoma*, varios informadores mencionaron el término *lufwisha* como indicativo de la condición de la paciente. *Lufwisha* es un nombre abstracto derivado de *ku-fwisha*, que a su vez procede de *ku-fwa*, «morir». *Ku-fwisha* tiene un sentido genérico y otro específico; genéricamente significa «perder familiares por muerte», específicamente, «perder hijos». El nombre *lufwisha* significa al mismo tiempo «dar nacimiento a un hijo muerto» y «la muerte constante de los hijos»; un informador me dijo que «puede hablarse de *lufwisha* si mueren siete hijos uno tras otro». *Isoma* es, pues, la manifestación de una sombra que hace que la mujer dé a luz un hijo muerto o que provoca la muerte de una serie de criaturas.

La máscara mwweng'i

La sombra que hace su aparición en *isoma* se manifiesta también de otras formas, como por ejemplo apareciendo en los sueños de la paciente vestida como si fuese uno de los seres enmascarados de los ritos de circuncisión masculinos (*mukanda*). Las mujeres creen que estos seres enmascarados, a los que se conoce por el nombre de *makishi* (singular *ikishi*), son las sombras de antiguos antepasados. Aquella a la que se denomina *mvweng'i* lleva una falda hecha de corteza de árbol (*nkambi*), al igual que los novicios durante su reclusión después de la circuncisión, y un vestido confeccionado con muchas tiras de tela de corteza. Lleva, asimismo, una campana de caza (*mpwambu*) de las que utilizan los cazadores para mantenerse en contacto entre ellos al adentrarse en la espesura de la selva o para llamar a los perros. A dicha sombra se la conoce por el nombre de «abuelo» (*nkaka*), aparece una vez curadas las heridas producidas por la circuncisión de los muchachos y es muy temida por las mujeres; se cree que si una mujer toca un *mvweng'i* tendrá abortos. Una canción que se canta tradicionalmente cuando el *ikishi* aparece por vez primera en las proximidades de la cabaña donde se encuentran recluidos los novios situada en medio de la espesura, dice lo siguiente:

Kako nkaka eyo nkaka eyo eyo nkaka yetu nenzi, eyo eyo, nkaka yetu, mwanta;
¡Abuelo! ¡oh, abuelo!, ha venido nuestro abuelo, nuestro abuelo, el jefe;
mbwemboye mbwemboye yawume-e,
el glande del pene, el glande está seco,

mwang'u watulemba mbwemboye yawumi.
los espíritus *tulemba* se dispersan, el glande está seco.

Para los ndembu, la canción representa una concentración de poder masculino, porque *nkaka* significa también «propietario de esclavos», y un «jefe» posee muchos esclavos. La sequedad del glande es símbolo de que se ha accedido a un *status* favorable de varón adulto, uno de los objetivos de los ritos de circuncisión *Mukanda*, ya que se piensa que el glande de un muchacho sin circuncidar está húmedo y sucio bajo el prepucio, y en consecuencia es desfavorable. Los espíritus *tulemba*, que son propiciados y exorcizados en otro tipo de ritual, son los causantes de que los niños enfermen y se consuman, y *Mvweng'i* hace que se alejen de los muchachos. Se cree que las tiras de corteza de su traje «bloquean» (*ku-kasila*) la fertilidad femenina. En suma, *mvweng'i* es un símbolo de la masculinidad madura en su expresión más pura —sus atributos de caza contribuyen a corroborarlo— y como tal resulta peligroso para las mujeres en su papel más femenino, el de madre. Ahora bien, es bajo el disfraz de *mvweng'i* como se aparece la sombra a la víctima. Pero aquí se produce una cierta ambigüedad en la exégesis: mientras que para unos informadores la sombra se identifica con *mvweng'i*, para otros la sombra (*mukishi*) y el enmascarado (*ikishi*) actúan en connivencia. Quienes sostienen esta última opinión dicen que la sombra provoca a un *mvweng'i* y consigue su ayuda para castigar a la víctima.

Es interesante señalar que la sombra es siempre el espíritu de un pariente *femenino* fallecido, mientras que *mvweng'i* es prácticamente la masculinidad personificada. Este tema, consistente en asociar los trastornos reproductivos a la identificación de una hembra con un tipo determinado de masculinidad, es una constante de todo el ritual ndembu. Ya lo mencioné en mi obra *La selva de los símbolos* (1980) en relación con los ritos para curar los trastornos menstruales:

> ¿Por qué entonces esta identificación de la paciente con hombres que derraman sangre? El contexto (social) de campo de estos objetos y de estas formas de conducta simbólicas sugiere que los ndembu piensan que la mujer, al desperdiciar su sangre menstrual y no ser capaz de engendrar hijos, está renunciando activamente al rol que se espera cumpla como mujer madura y casada. Está comportándose como un hombre asesino (esto es, un cazador u homicida) y no como una mujer nutridora (págs. 46-47). (Para un análisis más detallado de los ritos curativos *nkula*, véase Turner (1968), págs. 54-87).

En *isoma* ocurre algo similar. Cabe señalar que en estos cultos la víctima se identifica a menudo, en diversos episodios y simbolismos, con la sombra que la aflige: es perseguida, podría decirse legítimamente, por una parte o aspecto de ella misma, que se proyecta sobre la sombra. Así pues, una víctima curada en *isoma* llegará a ser ella misma, según los ndembu, una sombra causante de aflicciones tras su muerte, y como tal se la identificará o asociará estrechamente con el poder masculino *mvweng'i*.

Pero, a mi juicio, sería erróneo ver en las creencias *isoma* simplemente una expresión de la «protesta masculina»; esta actitud inconsciente puede que se ponga más de relieve en los ritos *nkula* que en *isoma*. La tensión estructural entre la descendencia matrilineal y el matrimonio virilocal parece dominar el lenguaje ritual de *isoma*, y la causa de que la fertilidad de la mujer se vea disminuida por un pariente matrilineal difunto se debe a que ha entrado en contacto demasiado estrecho con la «línea del hombre» a raíz de su matrimonio. La relación correcta que debería darse entre descendencia y afinidad se ha visto alterada; el matrimonio ha llegado a imponerse a la matrilinealidad y la mujer ha sido víctima de las peligrosas llamas de la sacralidad masculina. Utilizo esta metáfora porque así lo hacen los mismos ndembu: si las mujeres ven las llamas que salen de la cabaña de reclusión de los muchachos cuando ésta se quema tras el ritual de circuncisión, se cree que la lepra las marcará a franjas, como las llamas o la cebra (*ng'ala*), o bien se volverán locas o idiotas.

Fines de isoma

Así pues, los fines implícitos de *isoma* incluyen el restablecimiento de la relación adecuada entre la matrilinealidad y el matrimonio, la reconstrucción de las relaciones conyugales entre la mujer y el marido, y el conseguir que la mujer, y en consecuencia el matrimonio y el linaje, sea fecunda. El fin explícito de los ritos, tal como lo explican los ndembu, es suprimir los efectos de lo que ellos llaman un *chisaku*. En un sentido amplio, *chisaku* denota «desgracia o enfermedad debida a la desaprobación de las sombras ancestrales o a una violación del tabú»; en un sentido más estricto, denota igualmente una maldición lanzada por una persona viva para provocar a una sombra, y puede incluir medicinas preparadas para causar daño a un enemigo. En el caso de *isoma*, el *chisaku* es de un tipo particular. Se cree que un pariente matrilineal de la víc-

tima ha ido a la fuente (*kasulu*) en las proximidades del poblado de sus parientes maternos y allí ha lanzado una maldición (*kumushing'ana*) contra ella. El efecto de esta maldición ha sido el «despertar» (*ku-tonisha*) a una sombra que en otro tiempo fue un miembro del culto *isoma*. Como dijo un informador (y traduzco literalmente):

> En *isoma* se degüella un gallo rojo. Esto significa que el *chisaku* o desgracia por la que la gente muere debe desaparecer (*chisaku chafwang'a antu, chifumi*). El *chisaku* es muerte, que no debe sobrevenirle a la paciente; es enfermedad (*musong'n*), que no debe apoderarse de ella; es sufrimiento (*ku-kabakana*), y este sufrimiento proviene de la enemistad (*chitela*) de un brujo (*muloji*) hacia ella. Una persona que maldice a otra con la muerte tiene *chisaku*. El *chisaku* se pronuncia en un manantial de un río. Si alguien, al pasar por allí, introduce el pie en él (*kudyata*) o lo atraviesa (*kubadyika*), la mala suerte (*malwa*) o la falta de éxito (*ku-hälwa*) le acompañarán donde quiera que vaya. Ha atrapado el mal en aquel preciso lugar, el manantial, y allí debe ser tratada (*ku-uka*). La sombra de *isoma* se ha manifestado como resultado de la maldición y se presenta en forma de *mvweng'i*.

Como el lector puede apreciar, en todo esto hay un marcado matiz de brujería. Al contrario que otros ritos femeninos, *isoma* no se practica simplemente para propiciar a una determinada sombra, sino que se propone también exorcizar las influencias místicas malignas que emanan tanto de los vivos como de los muertos. Nos encontramos aquí ante una terrible alianza de brujo, sombra e *ikishi mvweng'i* a la que hay que enfrentarse. Los ritos implican referencias simbólicas a todas estas fuerzas. Es significativo que se considere a un pariente matrilineal como la causa desencadenante de la aflicción, como el provocador de estas dos categorías de seres ancestrales, remota y próxima, el *mvweng'i* y la sombra femenina. Resulta igualmente significativo el hecho de que los ritos se celebran, siempre que ello es posible, cerca de un poblado habitado por los parientes *matrilineales* de la víctima. Además, ésta permanece después parcialmente aislada en el poblado durante largo tiempo, debiendo residir su marido uxorilocalmente con ella durante este período. Parece existir una cierta ambigüedad en las versiones de mis informadores sobre la interpretación de la maldición desencadenante. Ésta despide un cierto olor a brujería y por tanto es «mala», pero, al mismo tiempo, está parcialmente justificada por el olvido, por parte de la víctima, de sus vínculos matrilineales pasados y presentes. Los ritos se celebran en cierta medida para

lograr la reconciliación entre las partes visibles e invisibles implicadas, si bien incluyen también episodios de exorcismo.

PREPARACIÓN DEL LUGAR SAGRADO

Con esto acabamos la exposición del marco social y las principales creencias que subyacen al *isoma*. Vamos a examinar ahora los ritos en sí y a estudiar las interpretaciones de los símbolos según el orden en que aparecen. Esto ampliará nuestra visión de la estructura de las creencias, pues los ndembu, que, como ya he dicho, tienen un número extraordinariamente escaso de mitos, compensan esta escasez con una abundancia de exégesis de cada uno de ellos. No se puede acortar camino, a través del mito y la cosmología para llegar a la estructura —en el sentido de Lévi-Strauss— de la religión ndembu, sino que ha de procederse fragmentaria y gradualmente, de «señal» en «señal», de «guía» en «guía», si se quiere seguir de forma correcta el modo de pensar indígena. Sólo una vez concluida la senda simbólica desde lo desconocido a lo conocido podemos echar la vista atrás y apreciar su forma final.

Al igual que sucede con todos los ritos ndembu, es el adivino a quien se consulta en un principio acerca de la aflicción de la paciente quien decide el tipo de procedimiento a seguir en cada paso concreto. Es él quien determina que la mujer ha perdido una serie de hijos a causa de los abortos o de la mortalidad infantil, desgracias ambas que se compendian en el término *lufwisha*. Es él quien da la orden para que comiencen los ritos en el agujero o madriguera de una rata gigante (*chituba*) o de un oso hormiguero (*mfuji*). ¿Por qué ordena algo tan singular? Los ndembu lo explican del modo siguiente: tanto la rata gigante como el oso hormiguero ciegan su madriguera una vez excavada. Ambos animales son símbolo (*chijikijilu*) de la manifestación en forma de sombra de *isoma* que ha ocultado la fertilidad de la mujer (*lusemu*). Los adeptos del doctor deben abrir la entrada bloqueada de la madriguera, devolviendo así simbólicamente la fertilidad a la mujer y permitiéndole que crie bien a sus hijos; el adivino decide cuál de las dos especies en cada caso particular ha ocultado la fertilidad. La madriguera debe encontrarse en las proximidades del manantial donde se profirió la maldición. El lanzamiento de ésta suele ir acompañado del entierro de «medicinas», las cuales con frecuencia se introducen prensadas (*ku-panda*) en el cuerno de un pequeño antílope, y, por lo que conozco de otros ritos ndembu, tengo fundadas sospechas

de que éstas se ocultan en las inmediaciones del manantial. La madriguera del animal constituye el punto de referencia que sirve de orientación a la estructura espacial del lugar sagrado. Los ritos que examino aquí son «los ritos de separación», conocidos como *ku-lembeka* o *ilembi*, términos que los ndembu asocian materialmente a formas de utilizar las medicinas o a recipientes de medicinas importantes en ciertas modalidades de cultos femeninos y etimológicamente con *ku-lemba*, «suplicar, implorar perdón o estar arrepentido». En ellos destaca la idea de propiciación, ya que, en cierta medida, los doctores imploran, en nombre de la paciente, a las sombras y demás entes preterhumanos para que le devuelvan su maternidad.

Una de las fases iniciales de todos los ritos *ilembi* consiste en que los adeptos del doctor, guiados por el adepto mayor o «maestro de ceremonias», se introducen en la espesura para recoger las medicinas con las que posteriormente tratarán a la paciente, en un episodio conocido como *ku-lang'ula* o *ku-hukula yitumbu*. En *isoma*, antes de dar este paso el marido de la paciente, si tiene uno en ese momento, construye, justo fuera del círculo de la docena de cabañas que más o menos integran un poblado ndembu, una pequeña cabaña de hierba de forma redonda para uso de la mujer durante el período de reclusión que sigue. Una cabaña igual a esta (*nkunka*) se construye también para acoger a las muchachas que son recluidas tras los ritos de pubertad, de ahí que la cabaña de *isoma* sea explícitamente comparada con ésta. La paciente es como una novicia: al igual que la novicia, al pasar la pubertad, «se vuelve» mujer, según el modo de pensar de los ndembu, así la candidata *isoma* volverá a ser una mujer fértil. Lo que ha sido deshecho por la maldición tiene que rehacerse de nuevo, aunque no exactamente de igual manera, ya que las crisis vitales son irreversibles. Hay analogía, pero no copia.

Los adeptos, tras recibir un gallo rojo de manos del marido, así como un pollo blanco proporcionado por los parientes maternos de la paciente, se encaminan hacia el manantial en el que, a juicio del adivino, se lanzó la maldición. Acto seguido, examinan detenidamente el terreno en busca de señales de una madriguera de rata gigante u oso hormiguero y cuando la encuentran, el adepto mayor se dirige al animal en los términos siguientes: «Rata gigante (oso hormiguero), si eres tú quien mata a los hijos, devuelve ahora su fertilidad a esta mujer, para que pueda tener hijos sin problemas». Aquí el animal parece encarnar a todos los entes causantes de la aflicción que integran la «troika» de la que hablamos an-

tes: brujo, sombra e *ikishi*. La siguiente tarea consiste en formar dos haces de hierba y colocar, uno encima de la entrada tapada de la madriguera y el otro a poco más de un metro por encima del túnel horadado por el animal. Se remueven con una azada los terrones que hay debajo de ambos manojos de hierba, y el adepto mayor, asistido por su principal ayudante varón, se pone a cavar unos agujeros profundos a los que se denomina *makela* (*ikela*, en singular), término éste utilizado únicamente para designar agujeros con fines mágico-religiosos. A continuación se encienden dos fuegos a unos tres metros de distancia de los agujeros, algo más cerca del segundo que del primero. Un fuego se dice que está «en el lado derecho» (esto es, mirando desde la madriguera del animal hacia el nuevo agujero), y su uso está reservado para los adeptos varones; el otro, que está «en el lado izquierdo», es para las mujeres. Seguidamente el adepto mayor deposita un trozo de calabaza junto al primer agujero de entrada a la madriguera, y las adeptas, guiadas por la madre de la paciente si ésta es una adepta, meten en la calabaza algunos trozos de raíces comestibles (rizomas de mandioca y tubérculos de batata, entre otras) procedentes de sus huertos. En el lenguaje ritual estas raíces representan el cuerpo (*mujimba*) de la paciente, y es significativo el hecho de que sean mujeres quienes las proporcionan, en concreto mujeres del matrilinaje de la paciente.

Tras iniciar las tareas de excavación, el adepto mayor y su principal ayudante varón entregan sus azadas a otros adeptos varones, que prosiguen la excavación hasta llegar a metro y medio de profundidad más o menos. La entrada de la madriguera es conocida como «el agujero de la rata gigante» (u «oso hormiguero»), y la otra como «el nuevo agujero»; al animal se le llama «brujo» (*muloji*) y se dice que la entrada de la madriguera está «caliente» (*-tata*). El otro agujero recibe el nombre de *ku-fomwisha* o *ku-fomona*, sustantivos verbales que significan respectivamente «enfriar» y «domesticar». Una vez alcanzada la profundidad apropiada, los adeptos comienzan a cavar el uno en dirección al otro hasta que se encuentran a medio camino aproximadamente, completando de este modo un túnel (*ikela dakuhanuka*) que debe ser lo suficientemente ancho como para que una persona pueda pasar por él. Otros adeptos cortan o doblan las ramas de los árboles en un amplio círculo en torno al escenario de la actividad ritual, con el fin de crear un espacio sagrado que no tarda en estructurarse. El trazado de un círculo en torno a algo es un tema que se repite con frecuencia en el ritual ndembu y que normalmente va acom-

pañado por el proceso de hacer un claro (*mukombela*) con la azada; de esta forma se crea un reducido espacio donde reina el orden en medio del caótico entorno de la espesura. El círculo recibe el nombre de *chipang'u*, término que también se utiliza para la cerca que rodea la vivienda de un jefe y su cabaña medicinal.

Recogida de medicinas

Mientras los adeptos jóvenes preparan el lugar sagrado, el adepto mayor y su ayudante principal se dirigen a la espesura próxima en busca de medicinas. Éstas se recogen de diversas especies de árboles, cada uno de los cuales tiene un valor simbólico derivado de los atributos y fines de *isoma*. En la mayoría de los rituales ndembu hay una considerable constancia en las medicinas utilizadas en las distintas representaciones de un mismo tipo de ritual, pero en los ritos *isoma* a los que asistí variaban mucho de una representación a otra. El primer árbol del que se toman trozos como medicina (*yitumbu*) se conoce siempre como *ishikenu*, y es aquí donde tiene lugar la invocación, ya sea a la sombra causante de la aflicción o a la especie misma, cuyo poder (*ng'ovu*) se «despierta» (*kutona*), según dicen, gracias a las palabras dirigidas al árbol. En una de las representaciones a las que asistí, el adepto mayor se dirigió a un árbol *kapwipu* (*Swartzia madagascariensis*), especie que se utiliza por su madera dura, ya que la dureza representa la salud y la fuerza (*wukolu*) que se desean para la paciente. El adepto mayor, tras desbrozar de hierbas la base del árbol con su azada ritual, depositó en el calvero (*mukombela*) los trozos de tubérculos comestibles que simbolizan el cuerpo de la paciente, y pronunció las siguientes palabras: «En las anteriores ocasiones en que esta mujer se quedó embarazada, sus labios, ojos, palmas de sus manos y plantas de sus pies se volvieron amarillas (un signo de anemia). Ahora está preñada de nuevo. Dale fuerzas esta vez para que pueda dar a luz un hijo vivo y pueda éste crecer fuerte». Seguidamente el doctor cortó con su hacha medicinal trozos de corteza de otro árbol de la misma especie y los introdujo en su calabaza partida, tras lo cual siguió cortando trozos de corteza de hasta dieciséis especies distintas de árboles [1].

[1] *Mubang'a (Afrormosia angolensis), mulumbulumbu, mucha (Parinari mobola), musesi wehata (Erythrophloeum africanum), musesi wezenzela (Burkea africana), musafwa, mufung'u (Anissophyllea fruticulosa o boehmii), katawubwang'u, musoli (Vangueriopsis lanciflora), kayiza (Strychnos stuhlmanii), wunjimbi, mu-*

Llevaría demasiado tiempo analizar aquí el significado de cada una de tales especies; basta con decir que muchos ndembu pueden no sólo atribuir a cada especie un único sentido, sino múltiples connotaciones en el caso de algunas de ellas (así, en *musoli, museng'u* y *mukombukombu*). Algunas de estas especies se usan en muy diversas clases de rituales y en la práctica herborista (en donde, sin embargo, se utilizan vínculos asociativos distintos de los empleados en el ritual, dependiendo más del gusto y el olor que de las propiedades naturales y la etimología). Algunas especies (por ejemplo, *kapwipu, mubang'a*) se emplean por la consistencia de su madera (de aquí «tonificante»), otras (como, por ejemplo, *mucha, musafwa, mufung'u, musoli* y *mubulu*) porque son árboles productores de frutos y simbolizan la intención que se persigue con el ritual, el hacer que la paciente recobre su fertilidad; pero unas y otras tienen en común la importante propiedad, desde el punto de vista del ritual, de que no se les pueden arrancar tiras de corteza, ya que ello «inmovilizaría» la fertilidad de la paciente. En este sentido puede decirse que todas ellas son medicinas contra los efectos de *mvweng'i*, ya que, como recordará el lector, su vestimenta está en gran medida hecha a base de tiras de corteza, de efectos fatales para la procreación femenina.

Sin embargo, no puedo dejar de mencionar con más detalle un grupo más pequeño de medicinas *isoma* de otra celebración, ya que la interpretación que de ellas hacen los nativos esclarece muchas de las ideas que subyacen al ritual. En dicha ocasión los doctores se dirigieron primero al árbol *chikang'anjamba* o *chikoli* (*Strychnos spinosa*), que describieron como el árbol *mukulumpi,* «mayor» o «anciano», de la medicina, y, tras invocar sus poderes, quitaron un trozo de una de sus raíces y algunas hojas. *Chikang'anjamba* significa «el elefante no logra» (arrancarlo), debido a su resistencia y dureza; su nombre alternativo, *chikoli*, lo derivaban de *ku-kola*, «ser fuerte, saludable o robusto», título éste que concuerda con su extrema resistencia y durabilidad. Este mismo árbol proporciona la medicina para los ritos de circuncisión, donde se cree que confiere a los novicios una virilidad excepcional. Su uso en *isoma* pone de relieve la relación existente entre estos ritos y *mukanda*, los ritos de circuncisión, a la vez que constituye un específico contra la enfermedad —y, en muchos casos, la anemia— de la paciente. Una comparación de las medicinas dominantes en ambas celebra-

seng'u (Ochna pulchra), wupembi, muleng'u (Uapaca species), mukombukombu (Tricalysia angolensis) y *mubulu.*

ciones demuestra que el mismo principio o idea puede expresarse mediante diferentes símbolos. *Kapwipu*, la medicina dominante en la primera celebración, es también un árbol de madera resistente, del que suele cogerse la rama ahorquillada que constituye el elemento central de los altares erigidos a las sombras de los cazadores, considerados «hombres robustos y viriles». Estos árboles que se emplean en la construcción de los altares son extraordinariamente resistentes a la acción de las termitas y otros insectos, una vez que se les quita la corteza. Las decocciones de las hojas y corteza de *kapwipu* se utilizan también como afrodisíacos.

La segunda medicina recogida en esta celebración representa otro de los temas del ritual ndembu, el que simboliza la condición desfavorable de la paciente. Nos referimos al árbol *mulendi*; éste tiene una superficie muy resbaladiza y los que trepan a él suelen resbalar (*ku-selumuka*) y hacerse daño. De modo similar, los hijos de la paciente tienden a deslizarse o «salir» prematuramente. Pero el «brillo» (*ku-senena*) de este árbol tiene igualmente propiedades terapéuticas, sobresaliendo este aspecto de su significado en otros ritos y tratamientos en los que, gracias a su uso, la «enfermedad» se desliza (*museng'u*) de la paciente[2]. Desde luego, no es infrecuente que un símbolo ndembu, cualquiera que sea el nivel de simbolismo, exprese a la vez una condición favorable y otra desfavorable; por ejemplo, el mismo nombre de *isoma*, que significa «salir», representa tanto el estado no deseado de los pacientes como el ritual para curarlo.

Y al llegar aquí nos encontramos con otro de los principios del ritual, expresado mediante el término ndembu *ku-solola*, «hacer aparecer o revelar». Lo que se vuelve sensorialmente perceptible, a través de un símbolo (*chijikilu*), resulta por tanto accesible a la acción intencionada de la sociedad, que actúa a través de sus especialistas religiosos. Es lo «oculto» (*chamusweka*) lo que resulta «peligroso» o «nocivo» (*chafwana*): así, dar nombre a un estado desfavorable supone ya hacerlo desaparecer en parte; personificar la acción invisible de los brujos o sombras en un símbolo visible o tangible es ya un gran paso adelante para remediarla. Esto no difiere mucho de los métodos del moderno psicoanalista: cuando algo es captado por la mente y se convierte en algo sobre lo que ésta puede reflexionar, entonces este algo puede ser afrontado y dominado. Al respecto, resulta bastante significativo que el principio mismo de revelación se encarne en un símbolo medicinal ndembu

[2] Véase también TURNER (1980), págs. 325-326.

utilizado en *isoma*: se trata del árbol *musoli* (cuyo nombre derivan los informadores de *kusolola*), del que también se cogen hojas y astillas de corteza. Se utiliza mucho en el ritual ndembu, y su nombre está asociado a sus propiedades naturales; produce gran cantidad de pequeños frutos, que caen al suelo e inducen a salir de su escondrijo a diversas especies de animales comestibles, permitiéndole así al cazador matarlas: literalmente, «los hace aparecer». En los cultos de caza, su empleo como medicina pretende que salten animales a la vista (*ku-solola anyama*) del hasta entonces cazador sin fortuna; en los cultos femeninos se utiliza «para hacer que les aparezcan hijos» (*ku-solola anyama*) a las mujeres infecundas. Como en tantos otros casos, existe en la semántica de este símbolo una fusión de ecología e intelecto que da como resultado la materialización de una idea.

Volvamos a la recogida de medicinas: el siguiente paso de los doctores consiste en recolectar raíces y hojas de un árbol *chikwata* (*Zizyphus mucronata*), una especie en cuyo significado terapéutico la etimología se combina una vez más con sus características naturales. *Chikwata* tiene «unas espinas muy duras», que «atrapan» o detienen a aquel que pase por su lado. Por lo tanto se dice que representa la fuerza y que, por medio de sus espinas, «perfora» la enfermedad. Si dispusiera de tiempo suficiente me extendería sobre el tema ritual de «atrapar» o «agarrar», que se expresa por medio de numerosos símbolos; este tema impregna el lenguaje del simbolismo de la caza, como era de esperar, pero también queda ilustrado en la frase «atrapar a un niño» (*ku-kwata mwana*), que significa dar a luz. Pero, al no tenerlo, pasaré a la descripción de la siguiente especie medicinal de la que se cogen trozos, *musong' asong'a* (*Ximenia caffra*). Se trata una vez más de un árbol de madera resistente, símbolo por tanto de salud y de fuerza, pero asimismo derivado por la etimología popular de *ku-song'a*, «llegar a fruto o producir frutos», término que se aplica metafóricamente al hecho de dar a luz, como en *ku-song'a anyana*. El árbol *muhotuhoutn* (*Canthium venosum*) se utiliza como medicina «debido a su nombre», que los ndembu derivan de *ku-hotomoka*, «caer bruscamente», como una rama o fruto. Se confía en que, gracias a su aplicación, desaparezca de repente la condición desfavorable. La siguiente medicina procede del árbol *mutunda*, voz derivada de *kutunda*, que significa «ser más alto que los que lo rodean»; en *isoma* representa el normal desarrollo del embrión en el útero y el enorme y continuo crecimiento del niño de ahí en adelante. *Mupapala* (*Anthocleista species*) es el nombre de la siguiente especie medici-

nal, y una vez más nos encontramos con una representación de la condición desfavorable de la paciente. Los ndembu derivan su nombre de *kupapang'ila*, que significa «errar sin rumbo», sin saber dónde se está; un informante lo expresó de esta manera: «Una mujer sin hijos va de un lado para otro, no debe seguir haciendo esto. Por eso cortamos medicina *mupapala*». Tras esta idea, y tras la idea de «salir», se encuentra la noción de que lo bueno y correcto es que las cosas permanezcan en el lugar que les corresponda y que las personas hagan lo que resulta apropiado de acuerdo con su etapa en la vida y su *status* social.

En otra celebración de *isoma* la principal medicina o «símbolo dominante» no era una determinada especie de árbol sino cualquier clase de árbol cuyas raíces estuvieran totalmente al descubierto. Semejante variedad de árbol recibe el nombre de *wuvumbu*, voz derivada del verbo *ku-vumbuka,* que significa «ser desenterrado» y «salir del escondrijo», como un animal perseguido, por ejemplo. Un informador esbozó su significado con estas palabras: «Utilizamos el árbol *wuvumbu* para sacar todo a la superficie. De igual manera, en *isoma* todo debe estar claro» (*-lumbuluka*). Una variante más, pues, sobre el tema de la «revelación».

Medicinas calientes y medicinas frías: aperturas de vida y muerte

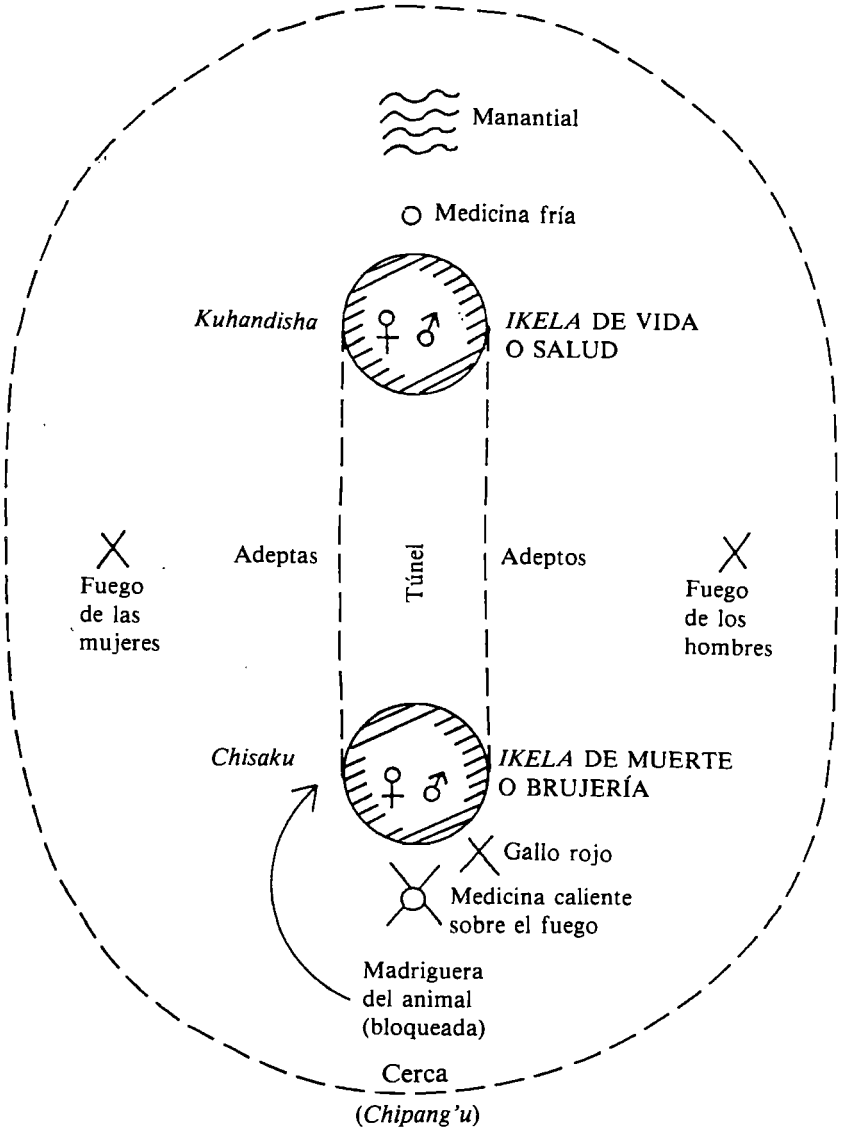
A veces se coge un trozo de madera de un árbol caído y en descomposición. Esto representa, una vez más, el *musong'u* del paciente, o sea, su enfermedad, o aflicción. Provistos de toda esta colección de medicinas vigorizantes, fecundadoras, reveladoras, clarificadoras, saludables y tonificantes, algunas de las cuales representan además el tipo de aflicción de la paciente, los adeptos vuelven al lugar sagrado en donde se llevará a cabo el tratamiento. Es ahora cuando concluyen los trabajos que dan al espacio consagrado su estructura visible. Una de las adeptas machaca las hojas medicinales y los fragmentos de corteza en un mortero consagrado. A continuación, se empapan en agua, y la medicina líquida que se obtiene se divide en dos porciones. Una se vierte en un trozo grande y grueso de corteza (*ifunvu*) o en un fragmento de un recipiente de barro (*chizanda*), y se calienta en un fuego que se enciende justo delante del agujero excavado en la entrada de la madriguera de la rata gigante o del oso hormiguero. La otra porción se vierte fría en un *izawu*, término que se refiere tanto a una olla de

barro como a una artesa de medicina, o en una calabaza rota, y se coloca junto al «nuevo agujero» (véase la foto 1). Según un informador, los agujeros representan tumbas (*tulung'a*) y poder procreador (*lusemu*), en otras palabras, tumba y útero. El mismo informador prosiguió así:

> El *ikela* (agujero) del calor es el *ikela* de la muerte. El *ikela* frío es la vida. El *ikela* de la rata gigante es el *ikela* de la desgracia o el resentimiento (*chisaku*). El *ikela* nuevo es el *ikela* de poner bien (*kuhan-disha*) o curar. Un *ikela* se sitúa en el manantial de un arroyo o en sus cercanías; esto representa *lusemu*, o sea, la capacidad de tener descendientes. El nuevo *ikela* debería soplar en dirección opuesta a donde se encuentra la paciente (*muyeji*); de esta forma, las cosas malas se verán forzadas a abandonarla. El círculo de árboles rotos es un *chipang'u* (término multivocal que significa: a) un cercado; b) un cercado ritual; c) un patio cercado en torno a la vivienda de un jefe y a la cabaña medicina, y d) un anillo alrededor de la luna). La mujer con *lufwisha* (esto es, que ha perdido tres o cuatro hijos por abortos o por la mortalidad infantil) debe entrar en el agujero de la vida y atravesar el túnel hasta llegar al agujero de la muerte. El gran doctor la rocía con medicina fría, mientras que su ayudante lo hace con medicina caliente.

Comenzamos ahora a apreciar el desarrollo de toda una serie de clasificaciones, simbolizadas en orientaciones especiales y en distintas clases de objetos que, en su mayoría, se hallan dispuestos en un conjunto de lo que Lévi-Strauss podría denominar «discriminaciones binarias». Pero, antes de entrar a analizar el modelo, debemos introducir en el sistema algunas variables más. En las representaciones a las que asistí, el marido de la paciente entraba con ella en el *ikela* frío, y permanecía en el «lado derecho», más cercano a la hoguera de los hombres, mientras que la paciente se situaba a la izquierda. Seguidamente, después de haber sido rociada ésta con medicina fría y caliente, se adentraban, primero ella y a continuación él, por el túnel. A modo de variante, el adepto mayor (o «gran doctor») rociaba tanto al marido como a la mujer con medicina fría y caliente, siendo sustituido a ratos por su ayudante, que realizaba las mismas acciones.

Foto 1.—*Isoma:* escena ritual. La pareja que va a ser tratada está sentada en el agujero «caliente» del túnel que representa el paso de la muerte a la vida. Detrás de ellos hay un fuego medicinal que es atendido por un doctor. Hay también una calabaza de medicinas frías enfrente del agujero «fresco», desde el que puede verse la entrada al túnel.



Representación esquemática del simbolismo espacial del ritual *isoma*.

Aves de corral blancas y rojas

Cuando la paciente entra por vez primera en el *ikela* frío, se le da un pollo blanco para que lo sujete; durante el ritual ella lo estrecha contra su pecho izquierdo, allí donde sujetaría a un niño (véase la foto 2). Cabe reseñar que tanto el marido como la mujer están desnudos, a excepción hecha de unos mínimos taparrabos. Según parece, esto indica el hecho de que son a la vez niños y cadáveres. Los adeptos, por el contrario, se hallan vestidos. El gallo rojo adulto se coloca, atado por los pies, a la derecha del *ikela* caliente, de hecho en el lado del hombre, listo para ser degollado al final de los ritos. Como acto final de éstos, su sangre y sus plumas se vierten en el *ikela* caliente, lo cual representa la antítesis de la recepción del pollo blanco por parte de la paciente, con la que los ritos dan comienzo. Parece que el pollo blanco representa *ku-*

Foto 2.—*Isoma:* la paciente sostiene al pollo blanco contra su pecho izquierdo, que representa el lado del alimento.

koleka, «buena suerte o fuerza», y *ku-tooka*, «blancura, pureza o propiciación». Pero el gallo rojo, como hemos visto, representa *chisaku* o desgracia mística, el «sufrimiento» de la mujer. El pollo blanco, según uno de los informadores, representa asimismo *lusemu* o la capacidad procreadora. «Esta es la razón de que se le entregue a la mujer —me dijo—, ya que es ella quien se queda embarazada y da a luz a los niños. Un hombre es sólo un hombre, y no puede quedarse embarazado. Pero el hombre transmite a las mujeres la capacidad de tener hijos que puedan verse, que sean visibles. El gallo rojo representa al hombre; quizá radique aquí el motivo de resentimiento» (esto es, contra él). «Si tras los ritos la mujer sigue sin tener hijos, el motivo del resentimiento estará con la mujer» (es decir, no estaría conectado con su situación conyugal, sino que se habrá producido como consecuencia de otras relaciones). Finalmente, es probable que guarde relevancia, aun cuando no se haya confirmado, el hecho de que el gallo rojo permanezca atado e inmovilizado durante los ritos, mientras que la gallina blanca acompaña a la mujer a lo largo de su travesía por el túnel desde la «vida» a la «muerte», y de vuelta a la «vida». En otros contextos rituales ndembu, el movimiento representa la vida y la inmovilidad la muerte: el gallo se consagra para su sacrificio.

El proceso curativo

Los ritos en el *makela* siguen un modelo procesual. La primera fase consiste en el paso del *ikela* frío al caliente, en el que la mujer va delante y el hombre la sigue. En el *ikela* caliente los doctores combinan sus rociamientos de medicina con exhortaciones dirigidas a brujos y lanzadores de maldiciones para que alejen sus influencias hostiles. A continuación los cónyuges regresan, por el mismo orden, al *ikela* frío, donde son de nuevo rociados con medicina (véase la foto 3), y vuelven una vez más al *ikela* caliente. Es ahora cuando se produce un descanso temporal durante el cual el marido es acompañado fuera del *ikela* para que coja un pequeño trapo con el que limpiará la medicina de la cara de la pareja y el cuerpo del pollo. Seguidamente, regresa al *ikela* frío y, tras recibir más medicación, se produce una larga pausa, en el curso de la cual se trae cerveza para que el marido y los participantes beban; a la paciente se le prohíbe beber. Después de la cerveza, y comenzando de nuevo en el *ikela* frío, se reanuda el rociamiento, pero esta vez, es el marido el que va delante cuando se dirigen al *ikela* caliente (véase

Foto 3.—*Isoma:* el doctor junto a la calabaza rocía a los pacientes con medicina, mientras que el hombre situado al lado derecho del eje longitudinal del túnel canta la canción «dominante» *kupunjila.*

Foto 4.—*Isoma:* el marido se prepara a seguir a su mujer por el túnel.

la foto 4). Siempre por el mismo orden, regresan al *ikela* frío. Tras volver a efectuarse los rociamientos, se hace otra pausa para beber cerveza y a continuación se repite la secuencia frío-caliente-frío, pero ahora con la mujer en cabeza. Por último tiene lugar otra secuencia semejante, al final de la cual se degüella el gallo rojo y se vierte su sangre en el *ikela* caliente (véase la foto 5). Luego se rocía una vez más a la pareja con ambas clases de medicina y se les echa agua fría por encima (véase la foto 6). En total, se rocía veinte veces a la pareja, trece de las cuales en el *ikela* frío y siete en el caliente, una proporción de casi dos a uno.

Mientras se suceden los rociamientos, los adeptos, situados a la derecha, y las adeptas, a la izquierda, cantan canciones de los ritos ndembu de los grandes acontecimientos vitales y de iniciación; de *Mukanda*, la circuncisión masculina; de *Mung'ong'i*, los ritos de iniciación funeraria; de *Kayong'u*, iniciación en el arte de la adivinación; de *Nkula*, un culto tradicional femenino, y de *Wuyang'a*, la iniciación a los cultos de los cazadores. Periódicamente entonan la canción *isoma* «*mwanami yaya punjila*», a la que acompañan con una danza en la que se balancean llamada *kupunjila*, que representa el estilo de danza del *mvweng'i ikishi* y, además, imita los movimientos de un parto abortivo.

Foto 5.—*Isoma:* se degüella al gallo sobre el fuego y su sangre se derrama en el agujero «caliente».

Foto 6.—*Isoma:* se derrama agua fría sobre la pareja.

Foto 7.—*Isoma:* La mujer y el marido están sentados en cuclillas en la choza de reclusión recién construida a las afueras del pueblo. En ella se guardará la gallina blanca hasta que ponga su primer huevo.

ESTRUCTURA CLASIFICATORIA: TRÍADAS

Disponemos de datos suficientes como para intentar analizar la estructura de los ritos hasta aquí descritos. En primer lugar, existen tres series de tríadas. Por un lado, está la tríada invisible —brujo, sombra y *mvweng'i*— a la que se opone la tríada visible —doctor, paciente y marido de la paciente—. En la primera tríada, el brujo hace de mediador entre los muertos y los vivos en una relación hostil y letal; en la segunda el doctor es el mediador entre los vivos y los muertos en una relación conciliadora y dadora de vida. En la primera, la sombra es femenina y el *ikishi* masculino, mientras que el mago puede ser de cualquier sexo; en la segunda, la paciente es hembra y su marido varón. El doctor hace de mediador entre los sexos, ya que trata a ambos. De hecho, el doctor ndembu tiene numerosos atributos que en la cultura ndembu se consideran femeninos; puede machacar medicina en un mortero, tarea ésta que normalmente corre a cargo de las mujeres, y trata a las mujeres y habla con ellas de aspectos de su vida privada, lo cual sería inadmisible en hombres con un rol secular. *Chimbanda*, uno de los términos que sirven para designar al «doctor», guarda relación, según los ndembu, con *mumbanda*, voz que equivale a «mujer».

En ambas tríadas existen estrechos vínculos de relación entre

dos de los componentes. En la primera, se cree que la sombra y el brujo son parientes matrilineales, mientras que, en la segunda, el marido y la mujer están unidos por afinidad. La primera pareja provoca desgracias a la segunda. El tercer miembro, *mvweng'i*, representa el tipo de desgracia, mientras que el otro tercer componente, el doctor, es la forma de eliminarla.

La tercera tríada se halla representada por la proporción de 2 a 1 que se da entre las abluciones frías y las calientes, lo que además puede llegar a simbolizar la victoria final de la vida sobre la muerte. Aquí está contenida una dialéctica que va de la vida, a través de la muerte, a la vida renovada. Quizá podría llegar a asociarse, a nivel de la «estructura profunda», el movimiento de la paciente a lo largo del túnel con su movimiento real, debido a su matrimonio, de poblado en poblado, de los parientes maternos a los del esposo, y retorno a los maternos tras la muerte o divorcio del esposo.

ESTRUCTURA CLASIFICATORIA: DÍADAS

Las otras características estructurales de los ritos pueden disponerse como oposiciones binarias que se entrecruzan. En primer lugar, se encuentra la oposición principal entre el lugar del ritual y la espesura agreste, que resulta más o menos similar a la que propone Eliade entre «cosmos» y «caos». Las otras oposiciones se disponen mejor en tres series en forma de columna, tal como se muestra a continuación:

LONGITUDINAL	LATITUDINAL	ALTITUDINAL
Madriguera/nuevo agujero	Fuego a la izquierda/ fuego a la derecha	Por debajo de la superficie/por encima de la superficie.
Sepultura/fertilidad	Mujeres/hombres	Candidatos/adeptos
Muerte/vida	Paciente/Marido de la paciente	Animales/humanos
Desgracia mística/cura	Raíces cultivadas/medicinas de la espesura	Desnudo/vestido
Medicina caliente/medicina fría	Pollo blanco/gallo rojo	Raíces de medicina/ hojas de medicina
Fuego/ausencia de fuego		Sombras/vivos
Sangre/agua		Pollo blanco/gallo rojo
Gallo rojo/pollo blanco		

Estas series de parejas de valores opuestos se sitúan en niveles diferentes en el espacio ritual. La primera serie es *longitudinal* y se halla polarizada espacialmente por el «*ikela* de vida» y el «*ikela*

de muerte», la segunda es *latitudinal* y viene delimitada espacialmente por el fuego masculino a la derecha y el fuego femenino a la izquierda, y la tercera es *altitudinal* y se encuentra enmarcada espacialmente por la superficie del terreno y el suelo del *makela* y del túnel de unión. Los mismos ndembu formulan estas oposiciones en la exégesis, en la práctica, o en ambas a la vez. Desde el punto de vista de la orientación espacial las principales oposiciones son: agujero hecho por un animal/agujero hecho por el hombre, izquierda/derecha, y por encima/por debajo. Éstas se corresponden respectivamente con las siguientes parejas de valores: muerte/vida, hembra/varón, candidatos/adeptos. Pero, dado que estas series de valores se entrecruzan unas con otras, no debe considerárselas equivalentes.

En *isoma* los ndembu no pretenden afirmar, en el lenguaje no verbal de los símbolos rituales, que muerte y feminidad, vida y masculinidad, sean equivalentes, ni tampoco que los candidatos tengan un rol femenino respecto de los adeptos (aunque, indudablemente, su rol es pasivo); se pueden buscar equivalencias *dentro* de cada serie (o columna), pero no *entre* ellas. Así, la entrada bloqueada de la madriguera del animal se considera similar a las sepulturas ocupadas por cadáveres; a la muerte, que bloquea la vida; a la desgracia mística causante de la muerte de los niños; al «calor», que es un eufemismo utilizado para indicar la brujería y los resentimientos que «queman»; al gallo rojo, cuyo color simboliza en *isoma* «la sangre de la brujería» (*mashi awuloji*) (la brujería ndembu es necrófaga, y en los ritos de propiciación contra ella el rojo representa la sangre ofrendada en tales festejos, véase Turner [1980]..., págs. 77-78); y a la «sangre» en cuanto símbolo genérico de agresión, peligro y, en determinados contextos, de impureza ritual. Por otro lado, se considera que el nuevo agujero, hecho en dirección al manantial del río, que simboliza la fuente de la fertilidad, presenta afinidades con ésta, con la vida, con los procedimientos curativos, con la frescura o frialdad, que es sinónimo de inmunidad frente a los ataques de brujos o sombras y, por tanto, de «salud» (*wukolu*); con la ausencia de «fuego», en este contexto un símbolo del poder pernicioso y peligroso de la brujería; con el pollo blanco, que en este ritual representa e incluso encarna la fertilidad de la paciente y que, por su color, simboliza (como he demostrado en otras ocasiones, así, por ejemplo [1980], págs. 76-77) cualidades tan deseables como «bondad, salud, fuerza, pureza, buena fortuna, fertilidad, alimento, etc.»; y, por último, con el agua, que abarca un campo de sensaciones similar al

de «blancura», aunque más en términos de proceso que de estado.

Estas cualidades positivas y negativas son suprasexuales por lo que se refiere a su atribución, y creo que sería un error equipararlas excesivamente a diferencias sexuales. Las notas negativas, en todo caso, guardan una relación más estrecha con la oposición mano izquierda/mano derecha. Difícilmente puede decirse que en esta serie la paciente, el pollo blanco y las raíces cultivadas proporcionadas por las mujeres tengan las connotaciones desfavorables asignadas al simbolismo sepultura/muerte/calor de la primera serie. Y digo esto porque otros autores, como Herz, Needham, Rigby y Beidelman, si bien refiriéndose a otras culturas, han incluido generalmente dentro de una misma serie parejas como las de izquierda/derecha, hembra/varón, desfavorable/favorable, impuro/puro, etc., considerando así a la unión entre femineidad y condición desfavorable como criterio normal —de hecho, una especie de criterio universal humano— de clasificación. Asimismo, tampoco debe correlacionarse, en el marco de la cultura ndembu, la dicotomía por encima/por debajo con la división sexual. La serie de términos ordenados bajo estos encabezamientos se halla, una vez más, al margen de toda connotación sexual, desde el momento en que, por ejemplo, entre los pacientes de abajo y los doctores de arriba se encuentran representantes de ambos sexos.

Situación y clasificación

En otros tipos de contextos rituales se aplican otras clasificaciones. Así, en los ritos de circuncisión masculinos las mujeres y los atributos femeninos pueden considerarse desfavorables y contaminadores, pero la situación se invierte en los ritos de pubertad femeninos. Lo que se precisa realmente, en el caso de los ndembu y, por supuesto, en el de cualquier otra cultura, es una tipología de situaciones culturalmente reconocidas y estereotipadas, en la que los símbolos utilizados se clasifiquen según la estructura final de cada situación específica. No existe una única jerarquía clasificatoria que pueda considerarse aplicable a cualquier tipo de situación; lo que hay son, más bien, distintos niveles de clasificación que se entrecruzan y en los que las parejas binarias (o epígrafes triádicos) que los constituyen se asocian sólo temporalmente: por ejemplo, en una situación dada la distinción rojo/blanco puede ser la de varón/hembra, en otra la de hembra/varón, e incluso en una tercera la de carne/harina sin que exista connotación sexual alguna.

Niveles de clasificación

Por supuesto, los puntos de interconexión entre los niveles de clasificación distintos pueden estar representados por símbolos individuales. Como se habrá observado, en *isoma* aparece la oposición gallo rojo/pollo blanco en las tres columnas. En el nivel vida/muerte, el pollo blanco equivale a vida y fertilidad por oposición al gallo rojo, que es símbolo de muerte y brujería; en el nivel derecha/izquierda, el gallo es masculino y el pollo es femenino, y en el nivel por encima/por debajo, el gallo está arriba, ya que va a ser utilizado como «medicina» (*yitumbu*), que se vierte desde arriba, mientras que el pollo está abajo, puesto que está estrechamente relacionado, como el hijo con la madre, con la paciente que está siendo tratada. Esto me lleva al problema de la «polisemia» o multivocalidad de numerosos símbolos, el hecho de que poseen simultáneamente múltiples significaciones. Quizá puede encontrarse una explicación de ello en su función «nodal» respecto a series de clasificaciones que se entrecruzan; así, por ejemplo, la oposición binaria gallo rojo/gallina blanca es significativa en por lo menos tres series de clasificaciones en *isoma*. Si se observa atomísticamente cada uno de estos símbolos, aislados unos de otros y de los demás símbolos que constituyen el campo simbólico (desde el punto de vista de la exégesis indígena o contexto del símbolo), lo que más llama la atención es su multivocalidad. Si, por el contrario, se contemplan holísticamente en función de las clasificaciones que estructuran la semántica del rito en que aparecen en su conjunto, entonces cada uno de los significados que se les asignan aparece como la ilustración de un único principio. En las oposiciones binarias en cada nivel cada símbolo se vuelve univocal.

Conocimiento y existencia en el simbolismo ritual

Finalizo este capítulo refiriendo sus conclusiones al criterio adoptado por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*. Lévi-Strauss tiene razón al resaltar que la *pensée sauvage* contiene propiedades tales como homologías, oposiciones, correlaciones y transformaciones que son también características del pensamiento sofisticado. En el caso de los ndembu, no obstante, los símbolos que utilizan indican que tales propiedades están envueltas en una especie de tegumento material configurado por su experiencia de la vida. No aparece la oposición como tal, sino como la confrontación de

objetos sensorialmente perceptibles tales como una gallina y un gallo de distintas edades y colores en relaciones espaciales cambiantes y corriendo suertes diferentes. Aunque Lévi-Strauss dedica cierta atención al rol de los símbolos rituales y míticos en cuanto instigadores del sentimiento y el deseo, no desarrolla esta línea de pensamiento tanto como su trabajo sobre los símbolos en cuanto factores en la percepción. (Esto lo he estudiado con cierto detenimiento en otro lugar: así, por ejemplo [1980], págs. 30-32 y 55-56.) Los símbolos y sus relaciones, tal como aparecen en *isoma*, no son únicamente una serie de clasificaciones cognitivas que se utilizan para ordenar el universo ndembu, sino también, y quizá con igual importancia, una serie de dispositivos evocadores cuyo uso tiene como fin el suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes como el odio, el miedo, el afecto y el dolor; poseen, asimismo, una intencionalidad y tienen un aspecto «conativo». En suma, toda la persona, y no sólo la «mente» ndembu, se encuentra existencialmente implicada en las cuestiones de vida o muerte de las que se ocupa *isoma*.

Por último, *isoma* no es «grotesco» en el sentido de que su simbolismo sea ridículo o incongruente; cada elemento simbólico guarda relación con algún elemento empírico de la experiencia, como lo demuestran claramente las interpretaciones indígenas sobre las medicinas vegetales. Desde el punto de vista de la ciencia del siglo XX, puede parecernos extraño que los ndembu crean que, introduciendo ciertos objetos en un círculo de espacio consagrado, introducen en él los poderes y virtudes que dichos objetos parecen poseer empíricamente y que, manipulándolos según los procedimientos establecidos, pueden disponer y concentrar estos poderes —a modo de un rayo lasser— para destruir las fuerzas causantes del mal. Pero, dado el limitado conocimiento que sobre la causalidad natural se transmite en la cultura ndembu, ¿quién se atreve a dudar de que, en condiciones favorables, el uso de estas medicinas pueda producir grandes beneficios psicológicos? La expresión simbólica de la preocupación del grupo por el bienestar de un individuo desgraciado, unido a la movilización de toda una serie de cosas «buenas» en provecho suyo, y la conjunción del destino del individuo con símbolos de procesos cósmicos de vida y muerte, ¿equivale realmente todo ello para nosotros a algo meramente «ininteligible»?

CAPÍTULO II

PARADOJAS DE LOS GEMELOS EN EL RITUAL NDEMBU

LOS GEMELOS EN EL PARENTESCO Y LA VIDA: ALGUNOS EJEMPLOS AFRICANOS

En el primer capítulo analicé una clase de ritual ndembu celebrado para remediar una deficiencia, en concreto, la incapacidad temporal de una mujer para parir o criar hijos vivos. Ahora me propongo examinar un ritual ndembu cuya *raison d'être* es un trastorno de signo diferente: me refiero al ritual *wubwang'u* que se celebra para fortalecer a una mujer que espera dar a luz, o que ya ha dado a luz, a una pareja de gemelos (*ampamba*). Aquí el problema es más por exceso que por defecto, de sobreactuación más que de escasez. Para los ndembu, el nacimiento de gemelos constituye lo que llamaríamos una paradoja, es decir, algo que entra en conflicto con nociones preconcebidas de lo que es razonable o posible. Para ellos, el hecho fisiológico de los gemelos encierra varias notas absurdas. En primer lugar, como hemos visto, en la cultura ndembu se atribuye un gran valor cultural a la fertilidad (*lusemu*); pero aquí nos encontramos con un exceso de fertilidad que conduce a una desgracia fisiológica y económica. En una sociedad sin ganado vacuno y desconocedora de que las ovejas y cabras pueden ordeñarse para el consumo humano, a las madres con gemelos les es difícil proporcionar a ambos el alimento necesario por medio de la lactancia, dependiendo a menudo su supervivencia de que se dé la casualidad de que otra mujer haya perdido recientemente un hijo, tenga leche disponible y quiera amamantar

a uno de los gemelos. E incluso en el supuesto de que los gemelos sobrevivan hasta ser destetados, puede ser difícil para sus padres, si no cuentan con otra ayuda, proveer a su subsistencia. Este es el motivo de que en los ritos se les represente simbólicamente como una carga que recae sobre toda la comunidad.

Una de las formas en que esto se expresa es a través de una danza ceremonial en la que la madre de gemelos, vestida solamente con una tira de tela de corteza y una faldilla de cuero o tela en la parte delantera, y llevando un cesto de aventar plano y redondo (*lwalu*), recorre todos los poblados de una vecindad. Al danzar levanta la faldilla para mostrarles a todos la fuente de su excesiva fecundidad, y solicita ofrendas de alimentos, ropa y dinero pasando su cesto entre el público congregado. Dicha danza contiene varios motivos característicos de *wubwang'u*. Uno es la inobservancia de las normas del recato, que por lo común son rigurosamente obligatorias para las mujeres ndembu; otro es el poder ritual de la vulnerabilidad o debilidad, motivo que trataremos más en profundidad en el Capítulo III. Aquí me limitaré a señalar que, para los ndembu, el problema de los gemelos constituye a la vez una bendición y una desgracia, viéndose implicada en ambos casos la comunidad, en su sentido más amplio, en el bienestar del sujeto ritual.

Pero *wubwang'u* exhibe otra paradoja en lo que se refiere al orden social. El profesor Schapera y otros estudiosos del tema han llamado la atención sobre el hecho de que allí donde el parentesco es estructuralmente significativo y proporciona un marco para las relaciones colectivas y el *status* social, los nacimientos de gemelos suscitan problemas clasificatorios. Esto se debe a que en África, al igual que en otras regiones, se halla muy extendida la creencia de que los niños nacidos de un mismo parto son idénticos desde un punto de vista místico. Ahora bien, según las reglas de adscripción asociadas a los sistemas de parentesco, sólo existe un puesto en la estructura de la familia o grupo colectivo de parentesco que puedan ocupar. Desde un punto de vista clasificatorio, se asume que los seres humanos dan a luz a un solo hijo en cada parto y que sólo hay un hueco libre en los diversos grupos articulados por el parentesco en que ese niño ingresa por razón de nacimiento. El orden de los hermanos es otro factor importante; los hermanos mayores ejercen ciertos derechos sobre los menores y, en determinados casos, pueden acceder a cargos políticos antes que ellos. Pero los gemelos presentan las paradojas de que lo físicamente doble es estructuralmente sencillo, y lo que desde un punto de vista místico es uno, empíricamente es dos.

Las sociedades africanas resuelven este dilema de muy diversas maneras. Un remedio para evitar la contradicción estructural que originan los gemelos es matarlos, como hacen los bosquimanos del Kalahari, de quienes Baumann escribe lo siguiente: «L'infanticide est fréquent par suite des conditions économiques difficiles, mais le meurtre des jumeaux ou de l'un d'entre eux est dû á la croyance qu'ils portent malheur» (Baumann y Westermann [1962, págs. 100-101]). La paradoja se resuelve en este caso mediante la eliminación de uno de los dos gemelos, los cuales provocan, según se cree, la desgracia (mística). Otras sociedades no los matan, sino que los apartan del sistema de parentesco al que por nacimiento pertenecen y les confieren un *status* especial, a menudo con atributos sagrados. Así, entre los ashanti, según Rattray (1923),

> Los gemelos, si son del mismo sexo, pertenecen, por derecho propio, al jefe, y serán mujeres suyas, caso de ser chicas, o meneadores de la cola de los elefantes en la corte, si son chicos. Deben presentársele a él nada más nacer, transportándolos a «palacio» en una jofaina de latón. En las ocasiones importantes, a los gemelos se les viste de blanco, de forma idéntica (pág. 99).

Entre los ashanti, el color blanco es un símbolo, *inter alia*, de la divinidad y de los fluidos «espirituales» y fertilizantes: agua, semen y saliva. El elefante está también asociado a una fertilidad exuberante, como se demuestra en el ritual de pubertad femenino, en el que la novicia «toca tres trozos asados de oreja de elefante, mientras se le dirigen las siguientes palabras: «Que la elefanta te dé su útero para que puedas parir diez hijos» (1923, pág. 73). Los jefes ashanti tienen muchos de los atributos de los «reyes divinos», y se cree que trascienden las divisiones existentes entre los diferentes grupos locales de sus dominios, produciéndose una identificación mística entre su bienestar y fertilidad y el de estos grupos. Así pues, los gemelos son apartados de la estructura secular con el fin de que simbolicen y participen del carácter sagrado y la fertilidad del jefe. Pero a los gemelos que nacen en el seno de la familia real se les mata, ya que, según se dice, semejante acontecimiento es «aborrecible» a ojos del «Escabel Dorado», insignia y expresión máxima de la realeza ashanti (1923..., pág. 66). Esto puede atribuirse al hecho de que los gemelos introducirían contradicciones en la estructura del matrilinaje real, dando lugar a una serie de problemas relativos a la sucesión, herencia y prioridad.

Según Evans-Pritchard (1980), los nuer del Sudan Nilótico sostienen que los gemelos son una sola persona, y que son pájaros:

Su personalidad social única es algo que está por encima de su dualidad física, dualidad que resulta evidente a los sentidos y que se indica por medio del plural utilizado al referirse a ellos y al tratarlos, en la vida cotidiana a todos los efectos, como dos individuos perfectamente diferenciados. La unidad de los gemelos se expresa únicamente en determinados rituales, y de forma simbólica, sobre todo en las ceremonias relacionadas con el matrimonio y la muerte, en las que la personalidad experimenta un cambio (págs. 152-153).

En la sociedad nuer no se elimina a los gemelos de la estructura social, pero no obstante éstos adquieren un valor ritual y simbólico. Se les identifica simbólicamente con pájaros, no sólo debido a la semejanza existente entre «la múltiple incubación de huevos y el nacimiento dual de los pájaros» (pág. 154), sino también porque los nuer clasifican a los gemelos, al igual que a los pájaros, como «gentes del más allá» e «hijos de Dios»: «Los pájaros son hijos de Dios porque están en el aire, y los gemelos pertenecen al aire porque, por la forma de su concepción y nacimiento, son hijos de Dios» (pág. 155). Así pues, los nuer resuelven la paradoja de los gemelos relacionando la personalidad única de éstos con el orden sagrado, y su dualidad física con el orden secular. Cada aspecto funciona a un nivel cultural distinto, y el concepto de gemelos hace las veces de mediador entre los diferentes niveles.

En muchas sociedades, los gemelos cumplen esta función mediadora entre la animalidad y la deidad: son a la vez más que humanos y menos que humanos. En casi todas las sociedades tribales resulta difícil encuadrarlos en el modelo ideal de estructura social, pero una de las paradojas de los gemelos es que a veces llegan a asociarse con rituales que ponen de manifiesto los principios fundamentales de dicha estructura; el concepto de los gemelos adquiere entonces un carácter contrastante análogo a la relación que se da entre razón e imagen en la psicología de la *Gestalt*. De hecho es muy frecuente encontrar, en las culturas humanas, que a contradicciones, asimetrías y anomalías estructurales se superponen estratos de mito, ritual y símbolo, los cuales resaltan el valor axiomático de los principios estructurales básicos con respecto a aquellas situaciones en las que parecen ser más inoperantes.

En muchos pueblos de habla bantú, incluidos los ndembu, no se mata a los gemelos ni se les asigna un *status* social permanente, como sucede con los ashanti. Pero, en los acontecimientos vitales, tales como el nacimiento, el matrimonio y la muerte, se celebran rituales especiales que casi siempre tienen un carácter sagrado latente, el cual se hace visible en todos los ritos relacionados con el

nacimiento de gemelos. Además, los padres de éstos y algunos de sus hermanos, sobre todo el que les sigue inmediatamente en orden de nacimiento, se ven incluidos en el círculo de sombra proyectado por esta santidad. A este respecto, Monica Wilson (1957) escribe:

> El nacimiento de gemelos es un suceso que inspira temor entre los nyakyusa. Tanto los padres de gemelos como los gemelos mismos son *abipasya*, los temibles, a quienes se tiene por muy peligrosos para sus familiares y vecinos más próximos, así como para el ganado, hasta el punto de creer que el menor contacto con ellos produce diarrea o purgas e inflamación de las piernas. Por lo tanto, a los padres se les separa y se celebra un complejo ritual en el que participan numerosos parientes y vecinos, así como el ganado propiedad de la familia. Naturalmente, los niños son separados junto con su madre, pero se hace más hincapié en el peligro que puede derivarse de los padres que en el que pueda venir de los propios gemelos. *Ilipasa* es un término que se utiliza generalmente para expresar «gemelos» y «nacimiento de gemelos», pero su traducción más exacta es «nacimiento anormal», ya que se emplea para referirse a los niños que nacen con los pies por delante (*unsolola*) así como a cualquier nacimiento múltiple, celebrándose el mismo ritual cualquiera que sea el tipo de *ilipasa* (pág. 152).

El objetivo de los ritos nyakyusa es librar a los gemelos y a sus padres del peligroso contagio de su condición. A los padres debe administrárseles un tratamiento a base de medicinas y ritual para que, a partir de ese momento, den a luz un solo hijo por parto y para evitar contagiar a sus vecinos con una enfermedad mística. Entre los nyakyusa y otras sociedades bantúes, como los suku del Congo, cuyos ritos relacionados con los gemelos han sido estudiados por Van Gennep (1960), y los soga de Uganda (Roscoe, 1924..., pág. 123), estos ritos implican la participación de toda la comunidad local. Van Gennep llama la atención sobre el hecho de que en los ritos suku de reintegración, que siguen a un largo período «liminal» de seis años durante el que los gemelos no mantienen ningún contacto con la vida pública, tiene lugar una «travesía ritual del territorio perteneciente a la sociedad en su conjunto y un reparto (general) de alimentos» por parte de los habitantes del poblado (pág. 47). Ya he señalado el hecho de que entre los ndembu se considera a los gemelos como una carga que debe recaer sobre toda la comunidad, lo cual puede considerarse como un ejemplo más de una tendencia social muy extendida consistente en, o *bien* hacer de cuanto cae fuera de la norma un motivo de preocupación para el grupo más amplio reconocido *o* bien eliminar el fenómeno excepcional. En el primer caso, lo anómalo puede ser sacralizado,

considerado como sagrado; así, en Europa oriental, a los idiotas se les consideraba santuarios vivientes, depositarios de una santidad que había destruido su inteligencia natural, y tenían derecho a recibir alimentos y ropa de cualquier miembro de la comunidad. En este caso, la anomalía, la «piedra que rechazaron los constructores», se separa del orden estructurado de la sociedad y se eleva a representación de la unidad sencilla de la sociedad misma, conceptuada como homogénea más que como un sistema de posiciones sociales heterogéneas. De igual modo, entre los ndembu toda la biología de la gestación de gemelos se sacraliza y se convierte en un problema que afecta a todos, y no sólo a los parientes cercanos de la madre. El hecho de que la madre se vea afligida por un exceso de algo en principio beneficioso se convierte en responsabilidad de toda la comunidad. Se trata, igualmente, de una ocasión que permite a la comunidad celebrar y ensalzar algunos de sus valores cruciales y de sus principios de organización. La paradoja de que lo que es bueno (en teoría) es malo (en la práctica) se convierte en el punto desencadenante de un ritual que resalta la unidad global del grupo, superando sus contradicciones.

o Recapitulando: en una sociedad basada en el parentesco se pueden hacer dos cosas con respecto al problema de los gemelos. Uno puede decir, como el niño que ve por primera vez a una jirafa, «no lo creo», y negar la existencia social del hecho biológico, o bien, una vez aceptado el hecho, puede intentar hacerle frente. Si uno trata de hacerle frente debe procurar, en la medida de lo posible, que resulte coherente con el resto de su cultura. Así, por ejemplo, en ciertas situaciones se puede centrar la atención en la dualidad de los gemelos y en otras en su unidad, o se puede reflexionar sobre los procesos naturales y sociales por los que lo que en un principio eran dos elementos diferenciados, y hasta opuestos, se fusionan para constituir algo nuevo y único. Se puede también analizar el *proceso* por el que *dos se convierten en uno*, o analizar justo lo contrario, el proceso por el que uno se convierte en dos, es decir, el proceso de bifurcación. Más aún, se puede considerar el número Dos como representativo de todas las formas de *pluralidad* en cuanto opuestas a la unidad; Dos representa la multiplicidad en cuanto opuesta a la unicidad, derivada de ella o fusionada de nuevo con ésta.

Además, si se presta atención al Dos, dejando a un lado al Uno de momento, puede considerarse que está compuesto, o bien por una *pareja de similares*, una pareja dioscural como Cástor y Pólux, o por una pareja de opuestos, como macho y hembra, o vida

y muerte, al igual que en el ritual isoma. Los ndembu, en el lenguaje simbólico del ritual de los gemelos, han optado por resaltar el aspecto de oposición y complementariedad. Aunque los gemelos, en la naturaleza, son frecuentemente del mismo sexo y, de hecho, los idénticos son siempre del mismo sexo, los ndembu ponen de relieve en wubwang'u el aspecto igual pero *opuesto* de la dualidad. Ahondando en esta línea de pensamiento, al mostrar el proceso de unión de los componentes de la diada lo representan como si se tratara de una coincidencia de opuestos, y no como una duplicación de similares. Para describir este proceso se recurre al simbolismo sexual, pero espero demostrar que el significado que esto encierra es mucho más profundo que el de la cópula carnal en sí. El lenguaje de la sexualidad se emplea para representar los procesos por medio de los cuales fuerzas sociales de potencia aproximadamente igual pero de categoría opuesta se muestran colaborando en armonía. En este capítulo me ocuparé sobre todo de los referentes *sociales* de los símbolos que *también* representan aspectos de la sexualidad. La fusión de una pluralidad de referentes socioculturales con una pluralidad de referentes orgánicos (incluidos aquellos que tienen un carácter sexual) en una única representación visible, a la que los creyentes atribuyen un extraordinario poder, que posee una nueva categoría de comunicación humana, es una característica importante de los símbolos religiosos. Decir que uno de estos conjuntos de referentes, ya sea el de los culturales o el de los orgánicos, es «básico» o «primario», y que el otro es reducible a éste, es pasar por alto la diferencia cualitativa que cada conjunto presenta con respecto al modelo de su interdependencia.

Argumento del ritual ndembu de gemelos

La unificación de una pareja de opuestos, expresada predominantemente a través de símbolos que representan la diferencia, oposición y unión macho-hembra, constituye lo que podría denominarse el «argumento» ritual de *wubwang'u*. Me propuse seleccionar dos importantes episodios del ritual y examinar cada uno de ellos haciendo referencia a su simbolismo. Como la mayoría de los cultos de aflicción ndembu, la asociación del culto de *wubwang'u* está formada por personas que han experimentado ellas mismas como pacientes el tratamiento ritual característico de *wubwang'u*; según se cree, el espíritu causante de la aflicción es el de un miembro fallecido del culto. Los adeptos o doctores recogen medicinas

vegetales para la paciente, se adornan de una forma especial y, a continuación, lavan a la paciente con hojas medicinales machacadas y le hacen ingerir medicina mezclada con agua. Se construye un altar para ella cerca de la puerta de su cabaña, y los miembros del culto celebran una serie de ritos relacionados con éste. Tanto los hombres como las mujeres pueden oficiar como doctores, ya que los varones que formaron parte de una pareja de gemelos, los hijos o padres de gemelos o aquellos cuyas mujeres, madres o hermanas fueron tratadas con éxito por el procedimiento de *wubwang'u*, tienen derecho a aprender las medicinas y técnicas de éste. Según mis datos, el espíritu causa de la aflicción es siempre el de una mujer, y en la mayoría de los casos se cree que se trata de la madre de la madre de la propia paciente.

El rito *wubwang'u* puede celebrarse para una mujer que acabe de dar a luz gemelos o para una que espere tenerlos. Se supone, por ejemplo, que una mujer cuya madre, madre de la madre o ambas hayan dado a luz gemelos, o que forme parte de una pareja de éstos, tendrá gemelos. Si dicha mujer experimenta cualquier clase de trastorno reproductivo durante el embarazo, entonces puede celebrarse *wubwang'u* en su nombre, muchas veces sin que haya que consultar a un adivino. Otras mujeres, aun cuando no tengan nada que ver con los gemelos, pueden llegar a ser pacientes en *wubwang'u* si han sufrido trastornos reproductivos. Esto sucede a menudo porque los familiares de la enferma han consultado a un adivino, el cual, tras examinar sus objetos simbólicos, ha determinado que un espíritu «de forma *wubwang'u*» se ha adueñado de ella. Todos los rituales ndembu relativos a la reproducción femenina presentan un aspecto concreto a la vez que general: tratan explícitamente un trastorno determinado culturalmente definido pero se cree que pueden curar otras perturbaciones. Así, *nkula* se aplica con propiedad en los trastornos menstruales pero se celebra también en casos de aborto, frigidez y esterilidad, mientras que *isoma* se celebra en los casos de aborto y parto malogrado pero se asocia también a los trastornos menstruales. De igual modo, *wubwang'u*, en cuanto ritual curativo genérico, se cree que beneficia a las mujeres que sufren diversos tipos de trastornos reproductivos, pero el principal énfasis simbólico se pone en el nacimiento de gemelos, como el de *nkula* en la menorragia y el de *isoma* en el aborto.

Los dos episodios (de los cuales el segundo se subdivide en dos fases) sobre los que querría llamar la atención aquí, son: 1) los ritos del manantial, y 2) la construcción del altar de los gemelos,

acompañada de la fértil lucha de los sexos. En el primero la unidad de los sexos en el matrimonio se representa como un misterio, mientras que en el segundo los sexos son representados en su división y oposición.

Propiedades de los símbolos rituales

Cada uno de estos episodios está cargado de simbolismo [1]. Entre las propiedades de estos símbolos cabe citar la *condensación*, la *unificación* de referentes dispares y la *polarización del significado*. De hecho, un único símbolo representa muchas cosas a la vez: es multivocal, no univocal. Sus referentes no son todos del mismo orden lógico, sino que proceden de muy diversos dominios de la experiencia social y la evaluación ética y tienden a agruparse en torno a polos semánticos opuestos. En un polo se encuentran los referentes relativos a hechos sociales y morales; en el otro los relativos a hechos fisiológicos. Así, el arbol *mudiji* (*Diplorrhyncus condulocarpon*), símbolo central de los rituales de pubertad femeninos, significa simultáneamente leche y matrilinealidad, mientras que el árbol *mukula* (*Pterocarpus angolensis*) representa la sangre de la circuncisión y la comunidad moral que forman los miembros adultos de la tribu. Por tanto estos símbolos vinculan el orden orgánico con el sociomoral, proclamando su unidad religiosa fundamental por encima de cualquier conflicto que pueda producirse entre y dentro de dichos órdenes. A lo largo del proceso ritual, poderosos impulsos y emociones asociados a la fisiología humana, en especial a la fisiología de la reproducción, se desprenden de sus propiedades antisociales y se vinculan a los componentes del orden normativo, al que prestan una vitalidad adicional, haciendo así deseable el «obligatorio» durkheimiano. Los símbolos son a la vez el producto y los instigadores de este proceso, y encierran sus propiedades.

Ritos del manantial: recogida de medicinas

Los ritos del manantial en *wubwang'u* ilustran muchas de estas propiedades. Éstos forman parte de una serie de actividades ri-

[1] Véase Turner (1980), para el análisis de lo que yo considero el tipo de datos a partir de los cuales pueden inferirse los principales componentes y propiedades semánticas de los símbolos religiosos; de ahí que no crea oportuno repetir mis tesis aquí.

tuales que integran la primera fase del ritual de los gemelos y, al igual que en *isoma*, y por supuesto en cualquier otro ritual *ndembu* de aflicción, la recogida de medicinas (*ku-hukula yitumbu* —literalmente, «arrebatar o robar medicinas»— o *ku-lang'ula yitumbu*) es la primera actividad de la serie. Los adeptos de «doctor» *wubwang'u* que la ejecutan llevan consigo a la espesura, en el cesto de aventar del experto mayor (*lwalu*), una serie de alimentos entre los que se pueden encontrar raíz de mandioca, judías, cacahuetes, un terrón de sal, granos de maíz, trozos de carne de animales domésticos y cerdo salvaje, y otros comestibles. Llevan la cerveza blanca hecha de maíz o de mijo de junco, cuyo color hace que sea la libación idónea para las sombras, que simbólicamente son seres «blancos» (*a-tooka*), y llevan, asimismo, arcilla blanca en una calabaza en forma de falo (véase la foto 8) y arcilla roja pulverizada en la concha de un molusco acuático (*nkalakala*) (véase la foto 17). Según los informadores, «los alimentos se llevan para fortalecer los cuerpos de la madre y los hijos», mientras que la arcilla blanca sirve para que «los hijos crezcan fuertes, puros y afortunados». Varios informadores sostenían que la arcilla roja significa «mala suerte (*ku'yindama*), falta de fuerza (*kubula kukoleka*) y carencia de éxito (*ku-halwa*)» pero, como veremos más adelante (pág. 78), esta misma arcilla roja en los ritos del manantial representa «la sangre de la madre»; esto no es sino un ejemplo más de cómo símbolos idénticos tienen significados diversos en diferentes contextos. La oposición binaria blanco/rojo, según el episodio de *wubwang'u* en que aparezca, representa fuerza/debilidad, buena suerte/mala suerte, salud/enfermedad, pureza de corazón/resentimiento causante de brujería, semen/sangre materna, y masculinidad/feminidad.

El grupo de adeptos va encabezado por dos expertos mayores, de distinto sexo, acompañados por sus hijos; cabe señalar que *wubwang'u* es la única clase de ritual ndembu en que se obliga a los hijos a participar en la recogida de «medicinas» (*yitumbu*), utilizando un término tradicional aunque no del todo apropiado para designar las sustancias vegetales. Cada hijo lleva una rama frondosa tomada de cada uno de los árboles o matorrales «medicinales» por los que se ha pasado. Durante la recogida de las medicinas se cantan canciones obscenas «para infundir fuerza a la paciente», y el «doctor» principal toca una doble campana de caza (*mpwambu*) con el propósito de «abrir los oídos de las criaturas nonatas para que sepan que son gemelos». Los cantos y campanadas sirven igualmente para «despertar a las sombras» (*ku-tonisha*

Foto 8.—Ceremonia de los gemelos: una adepta lleva el cesto aventador ritual, que contiene una calabaza de cerveza blanca y otra en forma de falo llena de arcilla también blanca. Recibe una rama medicinal.

akishi), ya que cada adepto tiene una sombra tutelar que en su día fue miembro del culto *wubwang'u*; más aún, se supone que «animan» a los árboles medicinales, las especies con las que se prepararán las pócimas y lociones de medicina *wubwang'u*. Se cree que, sin estos sonidos estimulantes, los árboles seguirían siendo simplemente árboles: gracias a ellos y a los ritos de sacralización con que los acompañan, se transforman en poderes dotados de una eficacia mágica, semejantes a las «virtudes» que poseen las hierbas en la terapia popular occidental.

En un texto sobre la recogida de las medicinas que cito en su totalidad en las págs. 94-95 hay un pasaje que dice así: «Debe haber una renovación (o un motivo para resucitar) y dispersión de las anteriores (o tradicionales) palabras y un corte (de las medicinas)». Estas «palabras» son las canciones y plegarias de *wubwang'u*, y tienen un efecto místico sobre el corte de las plantas medicinales. Un ejemplo de plegaria es la que se pronuncia cuando se consagra la medicina simbólica dominante en los ritos, el árbol *kata wubwang'u*. Primero, el experto mayor danza en círculo alrededor suyo porque «quiere complacer a la sombra», ya que éste es el gran árbol de la sombra *wubwang'u*, es decir, «grande» en cuanto a su categoría ritual, porque todos los árboles a los que he visto recibir semejante tratamiento eran especímenes jóvenes y de escaso perímetro. A continuación, el experto cava un agujero en el lugar donde está su raíz primaria e introduce en él los alimentos, al tiempo que entona la siguiente plegaria:

Eyi mufu wami kanang'a wading'i na Wubwang'u!
Oh tú, muerto mío (pariente femenino) que tenías *wubwang'u!*
neyi muntu wunamwidyikili dehi myu Wubwang'u,
si te has aparecido a alguien hoy en *wubwang'u,*
ifuku dalelu mukwashi chachiwahi,
debes ayudarla hoy mismo,
ashakami chachiwahi nawanyana.
para que pueda criar bien a sus hijos.

Seguidamente, se vierte una libación de cerveza sobre el alimento depositado en el agujero para que «las sombras puedan venir a comer y beber en él». Luego el doctor se llena la boca de agua o cerveza y arcilla blanca en polvo (*mpemba* o *mpeza*) y, a modo de bendición, escupe esta masa sobre los testigos, que se dispersan riendo. A continuación, la paciente debe colocarse en pie, tocando el árbol y mirando hacia el Este, mientras se cortan tiras de corteza del árbol y se meten en el cesto de aventar (véase las fotos 9 y 10), al tiempo que se corta una rama con hojas y se entrega a una de las adeptas para que la lleve. Según un adepto, la mujer «se coloca mirando al Este porque todo viene del Este (*kabeta kamusela*), donde nace el sol; cuando alguien muere, es enterrado con la cara hacia el Oeste, queriendo decir así que volverá a nacer, pero una persona estéril (*nsama*) o un brujo (*muloji*) será enterrado con la cara hacia el Oeste para que su muerte sea eterna». En suma, el Este es la dirección favorable y dadora de vida.

Foto 9.—Ceremonia de los gemelos: La paciente toca el árbol medicinal mientras mira hacia el Este, que es la dirección del renacimiento. El doctor corta trozos de corteza con su hacha ritual sobre el cesto aventador.

El árbol *kata wubwang'u,* al igual que sucede en *isoma*, es conocido como «el anciano» o «el lugar de salutación», y es un símbolo multivocal (es decir, posee múltiples denominaciones); se considera que es el lugar crítico en el que se produce la transición de las formas de comportamiento seculares a las sagradas. En *wubwang'u* se establece una clara distinción entre las medicinas recogidas en la espesura seca (*yitumbu ya mwisang'a*) y las recogidas en el bosque que crece en los márgenes del arroyo (*yitumbu yetu*), ya que la espesura se asocia por lo general tanto con la caza como con la virilidad, mientras que el bosque a orillas del arroyo está

Foto 10.—Ceremonia de los gemelos: Identificación ritual de los gemelos, en este caso de diferente sexo. El hombre de blanco es gemelo de la paciente cuya espalda se apoya en la enredadera a la que se están cortando hojas medicinales.

vinculado a la femineidad. Las mujeres cultivan huertos en el rico suelo negro aluvial en la ribera de los arroyos, y ponen en remojo sus raíces de mandioca en los remansos próximos. En *wubwang'u* hay un árbol «anciano» para la espesura y su fruto se divide en dos porciones simétricas, que los ndembu comparan explícitamente con los gemelos (*ampamba* o *ampasa*). A continuación, se dirigen a otros árboles de la espesura seca para coger raspaduras de corteza y ramas frondosas. En la página siguiente se ofrece una relación con los nombres de cada especie, seguida de una breve explicación nativa de por qué se utiliza:

ESPECIE		EXPLICACIÓN NDEMBU
Término ndembu	*Nombre botánico*	
1. *Kata Wubwang'u*	?	«Gemelos de doble fruto»
2. *Museng'u*	*Ochna pulchra*	«De una flor brotan muchos pequeños frutos: los gemelos son como una sola persona»
3. *Mung'indu*	*Swartzia madagascariensis*	«Produce frutos, así que dará muchos hijos a la madre»
4. *Mucha*	*Parinari mobola*	Igual que el 3
5. *Mufung'u*	*? Arisophyllea*	Igual que el 3
6. *Kapepi*	*Hymenocardia acida*	Igual que el 3: «tiene frutos delgados parecidos a las hojas, éstas son agrias (*batuka*) y se usan como condimento»
7. *Musoli*	*Vangueriopsis*	«De *ku-solola*, "hacer visible", hacer que una mujer sin hijos dé a luz retoños»
8. *Mukula*	*Pterocarpus angolensis*	«Su goma roja se denomina "sangre": dar a una mujer sangre suficiente en el parto» «Tiene frutos, da fertilidad a la mujer»
9. *Mudumbila*	?	«Tiene frutos, da fertilidad a la mujer»
10. *Muhotuhotu*	*Canthium venosum*	«De *ku-hotomoka*, "caer bruscamente": así debe desprenderse del cuerpo de la mujer el trastorno que padece»
11. *Mudeng'ula*	?	«Tiene frutos» (véase 3)
12. *Mwang'alala*	*Paropsia brazzeana*	«De *ku-mwang'a*, "dispersar": significa hacer que la enfermedad se disperse».

A este conjunto de medicinas vegetales se añade parte de un nido de avispas; «quizá esto se deba a la gran cantidad de descendientes que tienen», aventuró un informador.

Con ello se completa la relación de medicinas de la espesura. A continuación se recogen unas cuantas del bosque que crece a orillas del arroyo (galería). En la ribera, el árbol «anciano» es una trepadora llamada *molu waWubwang'u*, «la enredadera de *wubwang'u*»; los ndembu dicen que «*Molu waWubwang'u* crece dividiéndose en una gran cantidad de ramas, extendiéndose hasta formar un amplio espacio propio. De igual manera, una mujer debería tener tantos hijos como ramas tiene la trepadora». Su uso posterior en *wubwang'u* es doble: primero se entreteje entre las ramas medicinales recogidas por los hijos, las cuales han sido dispuestas verticalmente junto a la cabaña de la paciente con el fin de formar

un pequeño recinto doble, a semejanza de la letra m, que sirve como altar para la sombra causante de la aflicción, y, segundo, se coloca sobre los hombros de la paciente y en torno a sus pechos. Este uso recuerda su función medicinal para conseguir que los pechos de la mujer tengan leche blanca, en el caso de que ésta se vuelva amarilla o rojiza. Esta leche descolorida recibe el nombre de *nshi-di* («pecado»). Si la leche es roja o amarilla, se cree que la brujería está implicada de alguna manera en la anomalía y ello, o bien porque la madre es una bruja o porque alguien la está embrujando; la medicina *molu* devuelve a la leche su color natural. (Véase también Turner [1980], pág. 382). Los ndembu creen que las cosas blancas representan virtudes y valores tales como bondad, pureza, buena salud, buena suerte, fertilidad, sinceridad, comunión social y varias categorías favorables más. Así *molu*, el símbolo dominante de las riberas del arroyo, representa maternidad, lactancia, pechos y fertilidad. Al igual que *mudyi, molu* representa los aspectos nutricios de la maternidad.

A continuación, se recogen las medicinas de la ribera del río. Éstas, por orden de recogida, son las siguientes:

ESPECIE		EXPLICACIÓN NDEMBU
Término ndembu	*Nombre botánico*	
1. *Molu waWubwang'u*	Posiblemente una especie de *Convolvulaciae*	«Se divide al crecer en multitud de ramas y forma un amplio espacio propio; se extiende; así, un mujer debería tener tantos hijos como ramas tiene la trepadora»
2. *Musojisoji*	?	«Tiene muchos frutos, hará fértil a la mujer»
3. *Muhotuhotu*	*Canthium venosum*	Véase medicinas de la espesura, *supra*, en pág. 68.
4. *Mudyi*	*Diplorrhyncus condylocarpon*	«Porque se utiliza en *nkang'a,* los ritos de pubertad femeninos, para hacer a la mujer madura y fértil»
5. *Katuna*	*(Uvariastrom hexalobodies) Harungana madagascariensis*	«*Katuna* tiene savia roja. Al igual que el niño nace ya con sangre, las madres deben tener abundante sangre»
6. *Mutung'ulu*	?	«Tiene muchas raíces que se extienden: una mujer debería tener muchos hijos. *Kutung'ula* significa "hablar de una persona a espaldas suyas", quizá el resentimiento provenga de aquí».

Comentario

La inmensa mayoría de estas especies simbolizan la ansiada fecundidad de la mujer, y algunas están relacionadas con la noción de sangre materna. Un adepto nos facilitó la información de que los niños nonatos «reciben el alimento a través de la sangre de la madre», indicando con ello ciertos conocimientos de la fisiología de la reproducción. Lo que resulta muy interesante es la conexión de medicinas tales como *muhotuhotu* y *mutung'ulu* con las discordias, las calumnias y los rencores. Éstas atraviesan la estructura ideológica de *wubwang'u* cual si fuesen un hilo rojo, y están relacionadas con su simbolismo rojo. Así, los hijos que acompañan a sus padres «doctores» a la espesura untan sus caras con la arcilla roja en polvo que lleva el experto más anciano (véase la foto 11), y los que son gemelos se pintan un círculo rojo alrededor del ojo izquierdo y, con polvo de arcilla blanca, un círculo blanco en torno al derecho. Los informadores me dijeron que esto lo hacen «por las sombras de los gemelos o las madres de los gemelos». Según uno de ellos, el círculo rojo «simboliza la sangre» mientras que el blanco significa la «fuerza» o «buena suerte», pero otro dijo explícitamente que el círculo rojo representa el «rencor» (*chitela*), y al encontrarse rodeando al ojo izquierdo, o «femenino», «es posible que el resentimiento provenga de ese lado». Al preguntarle qué quería decir con ello, prosiguió diciendo que quizá existía un cierto resentimiento entre la paciente y su abuela cuando ésta, ahora una sombra *wubwang'u* causante de aflicción, aún vivía. Por otro lado, continuó, es posible que la sombra se haya enojado a causa de los altercados surgidos en el grupo de parentesco matrilineal (*akwamama,* «los del lado de la madre») y haya castigado a uno de sus miembros. En cualquier caso, acabó diciendo, son más frecuentes los rencores en el matrilinaje (*ivumn,* o «útero») que entre los parientes paternos, que suelen llevarse bien. Se trataba de un intento deliberado de correlacionar de una forma totalmente coherente las oposiciones binarias macho/hembra, patrilateralidad/matrilinealidad, buena voluntad/rencor y blanco/rojo.

En esta interpretación se halla también implícita la paradoja misma de los gemelos en sí. Éstos son símbolos tanto de buena suerte y de una fertilidad razonable —y, en lo que a esto respecta, tienen una cierta afinidad con la relación ideal que debería unir a los parientes patrilaterales—, como de mala suerte y exceso de fertilidad. Los ndembu, dicho sea de paso, creen que son más propicios los gemelos de distinto sexo que los del mismo sexo —punto de vista

Foto 11.—Ceremonia de los gemelos: Los niños que son gemelos están marcados con un círculo blanco alrededor del ojo derecho y con uno rojo en el izquierdo.

compartido por la gran mayoría de las sociedades africanas— posiblemente porque los gemelos del mismo sexo ocupan idéntica posición fraterna en la estructura política y de parentesco.

Aparte del simbolismo gemelo-fruto de *kata wubwang'u* y del simbolismo muchos-en-uno de *museng'u*, las medicinas no hacen referencia explícita a los gemelos, sino que representan, más bien, la fertilidad de forma exuberante y acumulativa. Pero la neta dis-

tinción que se hace en los ritos entre las medicinas de la espesura y las del bosque de galería, distinción que los informadores asocian a la existente entre masculinidad y feminidad, está relacionada con el tema principal dualista del *wubwang'u*.

LOS RITOS DEL MANANTIAL: EL ARROYO Y EL ARCO

El árbol *mudyi* (el «árbol de la leche»), símbolo focal de los ritos de pubertad femeninos, hace también acto de presencia en el ritual de los gemelos. De modo característico, aparece en un episodio que ilustra la unidad mística de los opuestos. Una vez recogidas las medicinas para el cesto, el experto mayor corta una vara flexible de *mudyi* y otra de *muhotuhotu*. Ambas se cogen en las proximidades de un manantial (véase la foto 12), se plantan una a cada lado del arroyo, enfrentadas, y se doblan sus extremos hasta que se enlazan formando un arco, colocándose la vara de *muhotuhotu* por encima de la de *mudyi*. El arco completo recibe el nombre de *mpanza* o *kuhimpa*, sustantivo verbal que significa «intercambiar».

El árbol *muhotuhotu* se emplea en diversos contextos rituales. Los ndembu suelen asociar su significado con algunas de sus pro-

Foto 12.—Ceremonia de los gemelos: el grupo ritual llega al manantial, «donde comienza la capacidad procreadora», llevando ramas de árboles medicinales.

piedades naturales, así como con dos verbos de los que ciertos expertos en ritual derivan algunos de sus referentes. Esta costumbre de hacer etimologías es, como ya dije en el Capítulo I, sumamente característica de la exégesis centroafricana. El que la explicación etimológica de los nombres de objetos y actos rituales sea verdadera o falsa carece de importancia; los ndembu no hacen sino recurrir a la homonimia, uno de los procedimientos que más enriquece el contenido semántico de las lenguas en general y que puede describirse como una especie de juego de palabras serio. El enriquecimiento semántico se consigue cuando dos palabras de sonido similar y etimología distinta pueden prestarse recíprocamente algunos de sus sentidos. La homonimia tiene una utilidad extraordinaria en el ritual, donde —como he dicho ya— un escaso número de símbolos debe representar una gran cantidad de fenómenos.

Muhotuhotu se deriva a veces del verbo *kuhotumuna*, que significa «caer bruscamente». Se dice que hacia el final de la estación seca las hojas de este árbol suelen desprenderse de forma simultánea, dejando las ramas desnudas de golpe; de igual manera, cuando *muhotuhotu* se emplea como medicina, las enfermedades, desgracias y los efectos de la brujería/hechicería «caerán» de la paciente que ha sido tratada con este árbol. Siempre que los ndembu utilizan una escoba medicinal para extender sobre el cuerpo las hojas medicinales machacadas, *muhotuhotu* es uno de sus tres componentes; esta escoba se usa sobre todo en los rituales contra la brujería.

Pero la raíz —*hotu*— tiene otra derivación, que influye también sobre el significado de *muhotuhotu*. Me refiero al verbo *kuhoyomoka*, cuyo sentido me fue explicado mediante la siguiente formulación perifrástica: «Un árbol que habita en otro árbol se cae de golpe cuando sopla el viento; esta caída recibe el nombre de *ku-hotomoka*. A veces significa un árbol que crece encima del tronco de otro árbol. Una enfermedad está sobre el cuerpo de una persona y el «doctor» desea que se vaya».

En la situación concreta de *wubwang'u*, sin embargo, *muhotuhotu* es símbolo de «el hombre» (*iyala*), mientras que la vara *mudyi* lo es de «la mujer» (*mumbanda*). En ello coincidieron todos los adeptos a los que pregunté, señalando que *muhotuhotu* se colocaba por encima de *mudyi*; más aún, ellos dicen que el entrelazamiento de las varas representa su unión sexual (*kudisunda*). A veces se utiliza una vara de madera *kabalabala* (especie *pseudolachnostylis*) en lugar de la de *muhotuhotu*; una rama ahorquillada de esta madera se emplea frecuentemente como altar en el culto de los caza-

dores. Es ésta una madera dura y resistente a las termitas y se compara, en el ritual de circuncisión masculino, con un falo erecto; en él se usa como medicina para inducir la potencia masculina, por lo que la asociación con la virilidad, en este caso, está bastante clara.

Otro grupo de referentes está asociado a la *forma* del arco sobre el arroyo; éste se denomina *mpanza*, que quiere decir «la entrepierna» o bifurcación del cuerpo humano. Según un informador, «*mpanza* es el lugar donde se juntan las piernas. Es el lugar de los órganos reproductivos en los hombres y las mujeres». El mismo símbolo aparece en el ritual de pubertad femenino, en el que se coloca un pequeño arco (*kawuta*) de madera de *mudyi* en el vértice superior de la cabaña de reclusión de la novicia, justo en el lugar donde se atan juntas una vara de madera de *mudyi* y otra de *mukula* rojo. El arco, adornado con cuentas blancas que representan a los hijos, simboliza la fertilidad deseada por la novicia. El punto de unión de las varas recibe también el nombre de *mpanza*. Esta bifurcación, de carácter fundamental para la continuidad biológica y social, reaparece en el simbolismo dualista de los gemelos.

El término *mpanza* se utiliza en la circuncisión masculina para designar un túnel, formado por las piernas de los oficiantes más ancianos y de los circuncisores, por el que han de pasar los guardianes más jóvenes encargados de la vigilancia de los novicios durante su reclusión, y que es a la vez un acceso a la situación de la circuncisión y un procedimiento mágico para fortalecer los genitales de los guardianes más jóvenes. El simbolismo del túnel en este ritual recuerda el que aparece en *isoma*.

El motivo *mpanza* se repite en el mismo ritual *wubwang'u*. Durante los ritos que se celebran posteriormente en el santuario del poblado, los «doctores» pasan unos bajo las piernas abiertas de los otros (véase la foto 19), al igual que lo hace la paciente misma; esto se denomina *kuhanwisha muyeji mwipanza*. El túnel *isoma*, como recordará el lector, se llamaba *ikela dakuhanuka,* en donde *kuhanuka* tiene la misma raíz que *kuhanwisha*.

Hasta aquí, pues, el arco simboliza la fertilidad resultante de la combinación de masculinidad y feminidad. La localización del *mpanza* junto a un manantial es también significativa, ya que, según los ndembu, esta fuente (*ntu* o *nsulu*) se encuentra allí «donde comienza la capacidad procreadora (*lusemu*)». El agua es incluida por los especialistas del ritual en la categoría de los símbolos «blancos» y, como tal, tiene los significados genéricos de «bondad», «pureza», «buena suerte» y «fuerza», que comparte con otros símbo-

los de esta clase. [Una función de estos ritos, según me dijeron los informadores, es «hacer que las enfermedades se vayan con el agua» (*nyisong'u*). Los pies de los «doctores» se lavan «con objeto de purificarlos» (*nakuyitookesha*), porque existe en *wubwang'u* un elemento de impureza, en su procacidad y agresividad]. Pero el agua tiene otros significados adicionales correspondientes a sus peculiares propiedades. El que sea «fría (*atuta*) o «fresca» (*atontola*) representa el «estar vivo» (*ku-handa*), en cuanto oposición al calor abrasador del fuego, que, como la fiebre, significa «morir (*ku-fwila*)», en especial morir como resultado de la brujería. Por otro lado, el agua, en forma de ríos y lluvia, equivale a «aumento» o «multiplicación» (*ku-senguka*), es decir, fertilidad en general. El simbolismo de *mpanza* en los ritos de los gemelos indica que debe relacionarse la fertilidad humana con la fertilidad de la naturaleza.

El motivo de la «frescura» queda también ilustrado al coger la experta mayor un trozo del suelo aluvial negro (*malowa*) del arroyo, precisamente de debajo del arco. Este trozo se deposita en el cesto de las medicinas, pasando luego a ser uno de los componentes del altar del poblado levantado al espíritu *wubwang'u*. Los informadores dicen que el uso que se hace aquí de *malowa* es similar al de los ritos de pubertad femeninos; en éstos *malowa* equivale a felicidad marital (*wuluwi*), término emparentado con *luwi*, que quiere decir a su vez «gracia» o «amabilidad». Según dicen, en muchos otros contextos se utiliza porque, al estar en contacto con el agua, es «frío», y al ser «frío» debilita las enfermedades, consideradas, al igual que sucede en el ritual *isoma*, «calientes». Pero los informadores lo asocian también con la fertilidad, ya que los cultivos crecen en él de forma exhuberante.

Tras la noche de bodas que sigue al ritual de pubertad femenino, la instructora (*ukong'u*) de la novicia echa un poco de tierra *malowa* sobre los desposados, y a continuación esparce pedazos de éste en el umbral de cada una de las cabañas del poblado habitadas por un matrimonio. En opinión de los ndembu, ello significa que «la pareja se quiere de una forma apropiada y la instructora desea unir a todas las parejas casadas del poblado con ese mismo amor». Esta noción de que, idealmente, el matrimonio debería ser fecundamente pacífico es expresada con bastante claridad por las mujeres ndembu; para ellas el marido ideal es un hombre de buen carácter, trabajador y de hablar sosegado. Un hombre así, dicen, «engendrará diez hijos». Este tipo ideal, tal como lo ven ellas, es exactamente el polo opuesto del tipo de personalidad masculina que se ensalza en los cultos de los cazadores, la clase de hombre

que, como se dice en una canción ritual de cazadores, «se acuesta con diez mujeres al día y es un consumado ladrón». Naturalmente, en semejantes contextos se recomienda a la mujer que entregue su corazón a estos hombres duros, pendencieros y lujuriosos salidos de la espesura. Los dos ideales antitéticos coexisten en la sociedad ndembu, al igual que sucede en la nuestra, como admitirá cualquier lector de *Lo que el viento se llevó*. Cabe señalar que esta novela se basa también en un tema dualista: el Norte contra el Sur, el capitalismo contra el latifundismo. Además, no sólo se muestra la unión fecunda en diversos episodios del ritual de los gemelos sino también el combate entre los sexos.

Así pues, el arco *mpanza* representa el amor fértil, legítimo, entre el hombre y la mujer. Los principios masculino y femenino «intercambian» sus cualidades, ambas riberas del arroyo se unen mediante el arco. Bajo él discurre el agua de la vida, y el frescor y la salud son las formas dominantes.

Una vez construido el arco *mpanza*, la paciente se sube a un tronco situado en medio de la corriente (véase la foto 13), y las adeptas y sus hijas se alinean detrás suyo por orden de edad. El experto de más edad trae una pequeña calabaza (*ichimpa*) —que los informantes comparan abiertamente con un falo (*ilomu*)— del tipo de las que se utilizan en la educación de las novicias sobre técnicas sexuales durante el ritual de pubertad femenino, y saca de ella arcilla blanca en polvo (*mpemba*). Previamente los doctores han añadido a ésta ciertos ingredientes consistentes en pequeñas porciones de *mpelu*, o trozos de materia animal u orgánica, usados como elementos de magia simpática. En *wubwang'u* estos elementos se clasifican como símbolos «blancos» e incluyen los objetos siguientes: fragmentos de polvo blanco del escarabajo africano —utilizado también como amuleto en los cultos de la caza—; cabellos de albino (*mwabi*), considerado como un ser favorable; plumas blancas de loro gris (*kalong'u*), y plumas de paloma blanca (*kapompa*). Todos ellos están relacionados con la caza y la masculinidad, así como con la blancura; la arcilla blanca, en concreto, alude de forma muy explícita al semen (*matekela*), del que, a su vez, se dice que es «sangre purificada por el agua». El experto de más edad mira de frente a la paciente, se introduce polvo blanco en la boca y lo sopla sobre la cara y el pecho de ésta. Seguidamente, la experta de más edad, de pie justo detrás de la paciente, coge un puñado de arcilla roja en polvo (*mukundu*) de la concha de un gran caracol de agua llamado *nkalakala*, lo introduce en su boca y lo sopla sobre la cara y el pecho de la paciente.

Foto 13.—Ceremonia de los gemelos: la paciente y los adeptos se alinean sobre un tronco en la corriente y los doctores se preparan para soplar arcilla en polvo blanca y roja en los oídos de la paciente.

El acto de soplar (*ku-pumina* o *ku-pumbila*) representa tanto el orgasmo como el ser bendecido con las cosas buenas de la vida (*ku-kiswila nkisu*), y constituye un ejemplo más de la bipolaridad semántica de los símbolos rituales. La acción de soplar primero arcilla blanca y luego roja dramatiza la teoría ndembu de la procreación. Muchona, mi mejor informador, daba al rito la siguiente interpretación: «La arcilla blanca simboliza el semen y la arcilla roja la sangre materna. El padre da primero sangre a la madre, quien la guarda en el interior de su cuerpo y la hace crecer. El semen es esta sangre mezclada y blanqueada con agua. Procede de la energía del padre. Se queda dentro de la madre como una semilla de vida (*kabubu kawumi*)». Muchona, al igual que otros ndembu, sostenía que la concha del caracol debía contener *tanto* arcilla blanca *como* roja para representar la unión de los dos integrantes de la pareja en la concepción del niño, pero en todas las celebraciones de *wubwang'u* a las que asistí la arcilla blanca y la roja se guardaban en distintos recipientes. Lo interesante de la opinión de Muchona es que con ella pone de relieve el aspecto unificador del rito.

La construcción del altar de los gemelos en el poblado

El dualismo predomina en el rito público que tiene lugar a continuación en el poblado de la paciente. Esto está representado enfáticamente tanto en la estructura binaria del altar de los gemelos como en la oposición explícita de los sexos mediante mimos, danzas y canciones. Los doctores regresan del río llevando frondosas ramas, como en una procesión de Domingo de Ramos, si bien integrada mayoritariamente por mujeres y niños (véase la foto 14). Lévi-Strauss consideraría quizá la presencia de los niños en la recogida de las medicinas —algo sumamente raro en el ritual ndembu— como una señal de que éstos actuaban como «mediadores» entre los hombres y las mujeres, pero los ndembu los consideran símbolos (*yinjikijilu*) de los gemelos (*wubwang'u*) y de la fertilidad (*lusemu*). Desean también que «se fortalezcan», porque se piensa que todo cuanto cae en la esfera de *wubwang'u*, ya sea por alumbramiento o embarazo, se debilita y requiere un fortalecimiento místico.

El altar de los gemelos se construye en el poblado, a unos cinco metros frente a la cabaña de la paciente. Está hecho con las ramas frondosas recogidas en la espesura, una por cada especie medici-

Foto 14.—Ceremonia de los gemelos: el grupo ritual regresa del manantial llevando hojas, como si fuera una procesión de Domingo de Ramos.

nal, y tiene la forma de un semicírculo de medio metro de diámetro aproximadamente. A partir del centro se levanta una separación a base de ramas y se divide el altar en dos secciones, cada una de las cuales acaba llenándose con el tiempo de objetos rituales. Pero, en las distintas celebraciones a las que asistí, los oficiantes de más edad sostenían criterios diferentes sobre el significado de cada sección, lo cual tenía su importancia a la hora de elegir los objetos. Para unos, la llamada sección «de la izquierda» debería contener: 1) un poco de limo negro de río (*malowa*) cogido de debajo de los pies de la paciente en el curso de los ritos del manantial, «para debilitar a las sombras causantes de la condición *wubwang'u*»; 2) una olla de barro negro (*izawu*) salpicada de partículas de arcilla blanca y roja procedentes de la calabaza con forma de falo y de la concha del molusco acuático (véase la foto 15), y 3) en la olla, agua fría mezclada con raspaduras de corteza de los ár-

Foto 15.—Ceremonia de los gemelos: la construcción del altar de los gemelos. La olla medicinal se decora con puntos blancos y rojos. En la cesta hay una raíz de mandioca, que es el alimento que se menciona en la pág. 63.

boles medicinales (véase las fotos 16 y 17). En cambio, la de la derecha debería contener una pequeña calabaza llena de cerveza de miel sagrada (*kasolu*), bebida generalmente de hombres y cazadores que se utiliza como libación sagrada en los cultos de estos últimos. Tiene mucho más alcohol que otras cervezas de los ndembu, considerándose idónea su cualidad «embriagadora» para los juegos sexuales que caracterizan a los ritos. También la miel es un símbolo del placer que produce la cópula carnal (véase por ejemplo, la canción de las págs. 87-88). En esta variante, la sección de la izquierda se considera femenina y la de la derecha masculina; ambas reciben el nombre de *chipang'u*, que significa «cercado» o «va-

lla», generalmente alrededor de un espacio sagrado como, por ejemplo, la vivienda y la cabaña medicinal de un jefe. Se rocía a la paciente con medicina de la olla mientras los adeptos, ya sean varones o hembras, beben la cerveza juntos. En esta forma del ritual el principal dualismo es el del sexo.

Ahora bien, en otra variante —la que se describe en la pág. 95— la sección de la izquierda se hace más pequeña que la otra. La oposición se da aquí entre fertilidad y esterilidad: el *chipang'u* de la derecha simboliza la fertilidad y las sombras propiciatorias y fértiles, mientras que de el de la izquierda se dice que es el de las personas estériles (*nsama*) y las sombras de personas estériles

Foto 16.—Ceremonia de los gemelos: todas las manos de los adeptos vierten a la vez agua en la olla medicinal, agregando cada uno su «fuerza».

o malévolas (*ayikodji-kodji*). Una gran olla de barro, decorada con arcilla roja y blanca como en la primera forma de los ritos, se deposita en el compartimento más grande; esta olla se conoce en efecto como la «abuela» (*nkakayamumbanda*) y representa a la sombra causante de la aflicción, la cual en su día fue madre de gemelos. La otra sección ofrece mayor interés desde el punto de vista de la investigación antropológica. En las alocuciones de los ritos aparece una frase enigmática (véase *infra*, pág. 95, *nyisoka-yachif-wifwuchansama,* que literalmente significa «brotes de un haz de hojas de una persona estéril». La voz *nsama* representa un homónimo, en realidad un juego de palabras más bien siniestro. Uno de los sentidos de la palabra es el de «haz de hojas o de hierba»; cuando un cazador desea conseguir miel, trepa por un árbol hasta la colmena (*mwoma*) llevando consigo un haz de hierba u hojas

Foto 17.—Ceremonia de los gemelos: está dispuesto el altar de los gemelos. Obviamente es un altar binario con dos compartimentos, teniendo alrededor la enredadera *molu waWubwang'u*. En el compartimento de la izquierda se encuentra la olla negra medicinal, bajo la que puede verse el lodo negro. En el de la derecha, la calabaza, untada con arcilla roja y blanca, que contiene la cerveza de miel sagrada.

atadas con una cuerda y, tras pasar la cuerda por encima de una rama, prende fuego al haz *nsama* y lo iza hasta que queda justo debajo de la colmena; la intensa humareda que desprende el haz hace salir a las abejas. A los restos ennegrecidos del haz se les llama también *nsama; nsama* significa, asimismo, «persona estéril o infecunda», quizá en el sentido en que nosotros hablamos de «un caso perdido». El negro es a menudo, si bien no siempre, el color de la esterilidad en el ritual ndembu.

En *wubwang'u*, cuando los adeptos regresan de la espesura con sus ramas frondosas, el experto de más edad arranca de ellas hojas y las ata en un haz conocido como *nsama yawayikodjikodji abulanga kusema anyana,* «el haz de las sombras malignas que no puedan tener hijos», o simplemente *nsama*. Luego el *chimbuki* (doctor) coge una calabaza (*chikashi* o *lupanda*) un poco de cerveza de maíz o sorgo y lo vierte sobre el *nsama* como una libación, al tiempo que dice: «¡Oh, vosotras, sombras que no tenéis hijos, he aquí vuestra cerveza! No podéis beber la cerveza contenida en esta gran olla (en el compartimento de la derecha). Ésta es la cerveza para las sombras que tuvieron hijos». Acto seguido, pone el pedazo de limo negro del río en el *chipang'u*, y encima suyo el haz *nsama*. De la arcilla negra *malowa* se dice que «debilita a las sombras haciéndolas contraer enfermedades».

Otra diferencia entre las dos formas del «cercado» *chipang'u* es que, en el que resalta el dualismo sexual, se clava, detrás de la olla que está en la sección de la izquierda, una flecha con la punta hacia abajo (véase la foto 18), que representa al marido de la paciente. Flechas con este significado aparecen en diversos rituales ndembu, y se denomina *nsewu* («flecha») a la dote que paga el marido. La flecha no se emplea en los ritos que subrayan la dicotomía existente entre fertilidad y esterilidad. En estos últimos la esterilidad parece equipararse a los gemelos, ya que éstos mueren con frecuencia; demasiado y muy poco son la misma cosa. No obstante, en ambos tipos la enredadera *molu waWubwang'u* se teje lateralmente entre las frondosas ramas verticales del altar.

La paciente es obligada ahora a sentarse en una estera delante del altar, colocándosele sobre los hombros enredaderas de *molu waWubwang'u* para que le proporcionen fecundidad y, sobre todo, abundancia de leche (véase la foto 19). A continuación, se procede a rociarla de forma regular con medicina, mientras que lo que llamaré «ritos de la lucha fructífera de los sexos» se desencadenan en medio de un febril júbilo en el lugar en el que se baila, entre el altar y la cabaña de la paciente. Se considera apropiado que tro-

Foto 18.—Ceremonia de los gemelos: se inserta aquí una flecha en el altar de los gemelos en el compartimento de la izquierda. Se ha colocado la cesta encima de la olla medicinal.

Foto 19.—Ceremonia de los gemelos: los hombros de la paciente se cubren con la enredadera *molu wa Wubwang'u*, para darle fecundidad y una buena provisión de leche. Puede verse a un doctor sumergiéndose bajo las piernas de otro doctor, para dar fuerza sexual (ver págs. 74 y 98).

zos de las hojas medicinales se adhieran a su piel, ya que son *yijikijilu* o «símbolos» de la manifestación *wubwang'u* de las sombras. Gracias a ellos, la sombra resulta «visible» a todos en este ritual de los gemelos, aunque sea transustanciada en forma de hojas.

La lucha fructífera de los sexos

El siguiente aspecto de *wubwang'u* sobre el que me gustaría llamar la atención lo constituyen las bromas intersexuales que marcan dos de sus fases. Nos encontramos aquí con una expresión de

la paradoja del «gemelo» como broma o, como dicen los ndembu, «una relación en broma» (*wusensi*). Los ritos se refieren específicamente a la división de la humanidad en hombres y mujeres y a la estimulación del deseo sexual, poniendo de relieve la diferencia entre ellos en forma de conducta antagónica. Las sombras de los muertos, en cuanto se cree que confieren sus nombres y atributos personales a las criaturas de ambos sexos, y en cierto sentido renacen en ellas, no tienen sexo propiamente hablando; es su humanidad genérica, o quizá su bisexualidad, lo que se subraya. Pero los vivos se diferencian por el sexo, y las distinciones del sexo son, como escribe Gluckman (1978), «exageradas por la costumbre». En *wubwang'u*, los ndembu están obsesionados por la jocosa contradicción que supone el hecho de que cuanto más ponen de manifiesto los sexos sus diferencias y capacidad de agresión mutua, más desean unirse carnalmente. Durante la recogida de «medicinas» en la espesura y al final de la danza pública, mientras se rocía a la paciente con dichas medicinas, cantan canciones obscenas y rabelaisianas, algunas de las cuales ponen el acento en el conflicto entre los sexos, en tanto que otras constituyen ditirambos elogiosos de la unión carnal, frecuentemente especificada como adúltera. Se piensa que estas canciones tienen la virtud de «fortalecer» (*kukolesha*) tanto a las medicinas como a la paciente y, además, los ndembu creen que transmiten energía sexual y corporal a los asistentes al acto.

Primero, antes de cantar las canciones obscenas, los ndembu recitan una fórmula especial, *kaikaya wō, kakwawu weleli* («aquí se hace otra cosa»), que tiene el efecto de legitimar la mención de cuestiones que de otra forma serían lo que ellos llaman «una cosa secreta por razón de vergüenza o modestia» (*chuma chakujinda chansonyi*). Idéntica fórmula se repite en los casos legales que se plantean sobre cuestiones como el adulterio y la violación de la exogamia, en los que están presentes las hermanas e hijas o parientes políticos (aku) de los demandantes y acusados: «Estas canciones no tienen vergüenza porque la desvergüenza es (una característica) del tratamiento curativo de *wubwang'u (kamina kakadi nsonyi mulong'a kaWubwang'u kakuuka nachu nsonyi kwosi)*. En suma, *wubwang'u* es una ocasión de irreverencia tolerada y de inmodestia establecida. Ahora bien, en el comportamiento real no se exhibe promiscuidad sexual alguna; la indecencia se limita a gestos y palabras.

Las canciones, en ambas fases, siguen un orden seriado. Primero, los representantes de un sexo desprecian los órganos y haza-

ñas sexuales de los representantes del sexo contrario y elogian los suyos. Las mujeres, en tono burlón, confiesan a sus maridos que tienen amantes secretos, y los hombres replican diciendo que de ellas no consiguen más que enfermedades venéreas, consecuencia lógica de su adulterio. Seguidamente, ambos sexos ensalzan en tono lírico los placeres que se derivan de la cópula carnal. El ambiente es alegre y jovial y adquiere matices agresivos al luchar hombres y mujeres por acallarse mutuamente gritando más alto que los otros (véase la foto 20); se supone que las canciones son del agrado de las sombras *wubwang'u*, fuertes y alegres:

Nafuma mwifundi kumwemweta,
Me voy para ver si le enseño a sonreír,
Iyayi lelu iyayi kumwemweta.
A tu madre, hoy, a tu madre, a sonreír.
Kakweji nafu namweki,
La luna que se había ido vuelve a aparecer,
Namoni iyala hakumwemweta.
He visto al hombre a quien sonreír.
Eye iyayi eye!
¡Madre!
Twaya sunda kushiya nyisong'a,
Ven y copula para librarte de las enfermedades,
Lelu tala mwitaku mwazowa.
mira una vulva húmeda hoy.
Nyelomu eyeye, nyelomu!
¡Madre del pene! ¡Madre del pene!
Ye yuwamuzang'isha.
Eso te producirá mucho placer.
Nashinkaku. Nashinki dehi.
No cierro. He cerrado ya.
Wasemeng'a yami wayisema.
Estás dando a luz, soy yo quien da a luz.
Nimbuyi yami.
Soy el mayor de los gemelos.
Mwitaku mweneni dalomu knyanya,
Una gran vulva, un pequeño pene,
Tala mwitaku neyi mwihama dachimbu,
¡Mira!, una vulva igual a la que hay sobre el entrecejo de un león,
Nafumahu ami ng'ang'a yanyisunda.
Ya me voy, yo, exorcista de la cópula donde los haya.
Kamushindi ilomu,
Restregaré tu pene,
Yowu iyayi, yowu iyayi!
¡Madre! ¡Oh, madre!

Foto 20.—Ceremonia de los gemelos: los hombres y las mujeres se injurian alegremente unos a otros, para simbolizar vocalmente la fértil disputa de los sexos.

Mpang'a yeyi yobolang'a chalala.
Tu hinchado escroto excita la vulva.
Mwitaku wakola nilomu dakola.
Una ardiente vulva y un ardiente pene.
Komana yowana neyi matahu, wuchi wawutowala sunji yakila.
¡Qué cosquillas hace, si parece hierba! La cópula es como miel dulce.
Homu yatwahandang'a,
El pene me infunde fortaleza,
Eyi welili neyi wayobolang'a, iwu mutwong'a winzeshimu.
Algo debiste hacer ahí cuando estuviste retozando con mi vulva; aquí tienes el cesto, anda, llénalo.

Lo que sorprende es la perfecta igualdad que se da entre los sexos en este acto en el que se burlan unos de otros y se intercambian «maldecires», tomando prestado un término de los poetas chaucerianos escoceses para referirse a los concursos de poemas satíricos. No hay ningún indicio de que se trate de un «ritual de rebelión» en el sentido de Gluckman (1954); lo que se representa en *wubwang'u* parece más bien guardar relación con el conflicto entre la virilocalidad, que une a los parientes masculinos y expulsa a los femeninos de sus poblados natales, y la matrilinealidad, que afirma la preeminencia estructural final de la descendencia a través de las mujeres. Estos principios se hallan bastante bien equilibrados en la vida secular, como he indicado en *Schism and continuity in an African society* (1975). Los ndembu asocian explícitamente las bromas *wubwang'u* con las que tradicionalmente se gastan los primos no carnales. Ambos tipos de bromas se llaman *wusensi* y ambas contienen un elemento de réplica sexual.

La importancia de los primos no carnales (*wusonyi*) en la sociedad ndembu deriva en gran parte de la oposición existente entre virilocalidad y matrilinealidad, y ello debido a que en los poblados la mitad de los niños, más o menos, son hijos de hermanas de hombres de la generación de más edad de parientes matrilineales (Turner, 1957, Cuadro 10, pág. 71), los cuales se agrupan para formar una única generación genealógica de intereses opuestos a la generación adyacente de mayor edad. Pero los primos no carnales están también divididos entre ellos: los hijos de los habitantes del poblado compiten con sus primos no carnales para ganarse los favores y la atención de sus padres. La virilocalidad en una sociedad con descendencia matrilineal le da también derecho al individuo a optar entre dos poblados, el de los parientes paternos y el de los maternos, respectivamente, pudiendo alegar en ambos fundados derechos de residencia. En la práctica, son muchos los varones cuyas lealtades están divididas entre el padre y la madre; ahora bien, en cuanto hijo que es de su padre y de su madre, todo varón representa la unión de ambos.

A mi juicio, la igualdad aproximada de los vínculos existentes en la sociedad ndembu tanto en el lado masculino como en el femenino, con cada grupo considerado como axiomáticamente dominante, se simboliza en *wubwang'u* mediante la oposición ritual entre los hombres y las mujeres. El parentesco entre los primos no carnales es el vínculo que mejor expresa la fértil tensión entre es-

tos principios, ya que manifiesta la unidad residencial de los parientes con vínculos matrilineales y patrilaterales. A los primos no carnales de sexo opuesto se les anima a casarse, y antes del matrimonio pueden entregarse a juegos amorosos y lanzarse mutuamente bromas obscenas; esto se consiente porque el matrimonio origina una unidad temporal de los sexos, cuyas diferencias, estereotipadas y exageradas por la costumbre, han acabado por ser asociadas a los principios iguales y opuestos de la organización social. Por lo tanto, el hecho de que los ndembu comparen las bromas intersexuales *wubwang'u* con las bromas entre primos no carnales no se contradice con su modo de ver las cosas. Asimismo, a pesar de toda la obscenidad de que se hace gala en *wubwang'u*, en él se elogia la institución del matrimonio, en concreto en el simbolismo del arco *mpanza* y de la flecha en el altar *chipang'u* que representa al marido de la paciente. En el ritual de pubertad femenino una flecha colocada en el árbol *mudyi* simboliza al novio, e, igualmente, el término con que se designa el pago principal en concepto de dote es *nsewu*, que significa «flecha». El impulso procreador se domestica y se pone al servicio de la sociedad a través de la institución del matrimonio; esto es lo que sugiere el simbolismo. Y el matrimonio entre primos no carnales, tanto matrilineales como patrilaterales, es la forma preferida.

Rivalidad entre matrilinealidad y virilocalidad respecto a la filiación residencial

La sociedad ndembu, digámoslo una vez más, se regula según dos principios residenciales de fuerza muy similar: descendencia matrilineal y virilocalidad-patrilocalidad. Estos principios tienden a enfrentarse más que adaptarse mutuamente, como he sostenido en *Schism and continuity* (1957), debido en parte a razones ecológicas. Los ndembu tienen una cosecha principal, la mandioca, que crece en una amplia gama de suelos, y cazan animales que se encuentran ampliamente distribuidos en los bosques de su territorio; no tienen ganado, atribuyendo los hombres una gran importancia a la caza, que puede practicarse por todo el territorio ndembu, y tienen agua en abundancia. Nada, pues, induce a la población ndembu a establecerse en franjas delimitadas de su territorio. Dada la existencia de dos modalidades principales de filiación, no hay factores ecológicos que inclinen la balanza a favor de uno u otro principio. Es en las comunidades africanas ancladas a reducidas

franjas de tierra fértil o que no pueden explotar más que un tipo de recursos muebles (por ejemplo, grandes rebaños de ganado), donde se suele encontrar la supremacía constante, en múltiples campos de la actividad humana, de un único principio de organización del parentesco, la patrilinealidad o la matrilinealidad. Dadas las condiciones ecológicas en que viven los ndembu, la filiación residencial a través de los vínculos masculinos (marido y padre) compite libremente con la matrilinealidad; en un momento dado un determinado poblado puede exhibir en su composición residencial el predominio de una modalidad y, en otro momento distinto, el de la otra.

En mi opinión, esta rivalidad estructural entre los principios más importantes de filiación residencial es un factor crucial para entender: 1) el tratamiento que los ndembu dan a los gemelos, y 2) su conceptualización de la dualidad, no ya como pareja de elementos similares sino como pareja de opuestos. La unidad de tales parejas no es la de una unidad en tensión o *Gestalt*, cuya tensión viene dada por fuerzas o realidades indelebles, implacablemente opuestas y cuya naturaleza, en tanto que unidad, se halla constituida y delimitada por las mismas fuerzas que luchan dentro de ella. Si estas fuerzas incontenibles, interrelacionadas, se dan a la vez en un ser humano o grupo social, pueden también constituir unidades que serán tanto más resistentes cuanto más se reconozcan y acepten conscientemente ambos principios o protagonistas del conflicto. Son éstas unidades naturales autogeneradas, para distinguirlas de las unidades arbitrarias inactivas que pueden reduplicarse externamente, pero tampoco puede decirse que correspondan exactamente a las parejas dialécticas de opuestos de Hegel o Marx, en las que un grupo, tras dominar al otro, da origen a nuevas contradicciones en su seno. Mientras no se altere la ecología ndembu, en esta tensa unidad ambas partes son inseparables y, en su misma oposición, la enmarcan, la constituyen. No se destruyen mutuamente; en cierto sentido se provocan entre sí, como simbólicamente lo hacen ambos sexos en *wubwang'u* al incitarse uno a otro. Sólo un cambio socioeconómico puede llegar a romper esta clase de *Gestalt* social.

En *Schism and continuity* intenté analizar diversos aspectos de este tipo de unidad: matrilinealidad frente a virilocalidad; el individuo ambicioso frente a la agrupación más amplia formada por los parientes matrilineales; la familia elemental frente al grupo de hermanos uterinos, oposición ésta que puede verse también en términos de tensión entre principios patrifiliales y matrilineales; el atre-

vimiento de los jóvenes frente a la autoridad de los mayores; la búsqueda de *status* frente a la responsabilidad; la brujería —es decir, los sentimientos hostiles, rencores e intrigas— frente al respeto amistoso hacia los demás, etc. Todas estas fuerzas y principios pueden estar contenidas dentro de la unidad ndembu; forman parte de ella, la colorean, constituyen su esencia. Lo que no puede estar contenido en ella son las tensiones propias del mundo actual y la economía basada en el dinero.

¿Qué sucede, pues, en el curso del ritual *wubwang'u*? Los principios opuestos no se reconcilian o fusionan de modo permanente; ¿cómo podrían hacerlo mientras los ndembu permanezcan al nivel tecnológico y con la ecología concreta que he descrito? Pero, en lugar de enfrentarse entre sí en virtud del ciego antagonismo creado por los intereses materiales, «sin ver nada fuera de sí mismos», son situados de nuevo el uno contra el otro en la unidad trascendente, consciente y reconocida de la sociedad ndembu cuyos principios constituyen. Y así, en cierto sentido y durante algún tiempo, *se convierten* de hecho en *un juego* de fuerzas [2] en lugar de en una amarga lucha. Los efectos de este «juego» desaparecen pronto, pero se eliminan, por lo menos temporalmente, los motivos de confrontación en ciertas relaciones turbulentas.

Los gemelos como misterio y como absurdo

Los episodios rituales que he examinado, aun cuando sólo haya sido superficialmente —los Ritos del Manantial y el Altar Doble con la Fértil Lucha de los Sexos—, están relacionados con dos aspectos de la paradoja de los gemelos. El primero se encuentra en el hecho de que la noción 2 = 1 puede considerarse un misterio; de hecho los ndembu caracterizan el primer episodio con un término que en gran medida transmite dicho sentido. Nos referimos a *mpang'u*, que se aplica al episodio central y más esotérico de un ritual; esta palabra significa, asimismo, «una frase o contraseña secreta», como las que utilizan los novicios y sus guardianes en la cabaña de la circuncisión. Los ritos en las proximidades del manantial constituyen un misterio religioso comparable a los de los antiguos griegos y romanos o al de los modernos cristianos, ya que

[2] Mi cuñada, Helen Barnard, de la Universidad de Wellington (Nueva Zelanda), me ha hecho notar la similitud que guarda este punto de vista con la noción hindú de *lila*.

hacen referencia a cuestiones ocultas o inexplicables que escapan a la razón humana. El segundo aspecto es la creencia ndembu de que 2 = 1 es un absurdo, una broma tremenda y hasta cruel: una gran parte de su ritual se halla dedicada a la consecución de fertilidad de diversas clases, pero la madre que tiene gemelos ha recibido demasiado de una sola vez.

Lo que interesa acerca del misterio y el absurdo de los gemelos en este caso es que, en el ritual *wubwang'u*, los ndembu han decidido mostrar las principales series de diadas complementarias y antitéticas que su cultura reconoce. Ahora bien, en su aspecto de misterio cabe resaltar también la aparición del triángulo sagrado de color blanco, rojo y negro (véase Turner [1980], págs. 76-100). Para los ndembu estos colores constituyen grandes epígrafes clasificatorios bajo los que se agrupa y ordena una jerarquía de objetos, personas, actividades, episodios, gestos, acontecimientos, ideas y valores rituales; en el manantial la arcilla blanca y la roja se mezclan con limo negro frío del lecho del río, interpretándose la unión resultante como la fusión de los sexos en un matrimonio pacífico y fértil. Pero es evidente que el triángulo, que aparece en otros rituales más complejos y básicos, especialmente en los de las crisis vitales, encierra dentro de su rico contenido semántico global un significado más profundo que el de la especificación situacional: representa la totalidad del orden cósmico y social reconocido por los ndembu en su armonía y equilibrio, en el que todas las contradicciones empíricas hallan una resolución mística. A la perturbación producida por la manifestación *wubwang'u* de las sombras se opone aquí ritualmente una descripción depuradísima, una representación que se estima eficaz y no se limita a ser un mero ensamblaje de símbolos cognitivos.

Wubwang'u es un ritual que pasa, con un ritmo fijo, de expresar trastornos jocosos a otros de orden cósmico y vuelta a la situación inicial, para resolverse finalmente con la reclusión parcial de la paciente y su alejamiento de la vida secular hasta tanto no se vea liberada de la condición peligrosa que se cierne sobre ella. Esta oscilación es en cierto sentido similar a la estructura procesual característica de *isoma*, pero la principal diferencia entre estos dos ritos viene dada por el continuo énfasis que se pone, en *wubwang'u*, en la oposición entre los sexos y los principios sociales de filiación derivados de los padres de distinto sexo. En *isoma* la diada sexual se halla subordinada a la antítesis vida/muerte, mientras que en *wubwang'u* el tema principal es la oposición sexual.

UN ENFOQUE NDEMBU DE *WUBWANG'U*

Mucho me temo que aún no he dejado a los ndembu hablar lo suficiente sobre el significado que para ellos tiene *wubwang'u*. Con el fin de dar a conocer su «visión» y permitir al lector comparar su interpretación con la mía, traduciré una serie de observaciones de los adeptos wubwang'u que recogí, o bien durante la celebración de los ritos o bien después, en el curso de conversaciones informales.

Comenzaré por un relato sucinto de todo el procedimiento tal y como lo narra un experimentado doctor:

Neyi nkaka yindi wa walili ampamba,
Si su abuela (de la paciente) dio a luz gemelos,
Neyi nkaka yindi nafwi dehi,
y si su abuela ha fallecido ya,
chakuyawu nakuhong'a kutiya mukwakhuhong'a
cuando van a ver cuál es la predicción, el adivino contesta
nindi nkaka yeyi diyi wudi naWubwang'u,
así: «Es tu abuela quien tiene *wubwang'u*,
diyi wunakukwati nakutwali,
es ella quien te ha poseído,
kulusemu lwa Wubwang'u,
quien te ha traído al estado reproductivo de *wubwang'u*,
dichu chochina hikukeng'a walwa
y por ello quiere cerveza
nakumwimbila ng'oma yaWubwang'u.
para tocar los tambores (o danzar) de *wubwang'u*.
Neyi wudinevumu akumujilika hakuywala chachiwahi.
Si tienes un útero (es decir, si estás preñada), ella te impide dar a luz bien.
Neyi eyi navwali dehi chachiwahi,
Si ya has dado a luz bien,
kunyamuna mazu amakulu
(debe haber) una renovación y dispersión de aquellas palabras anteriores
hikuyimwang'a hikuteta acheng'i
y un corte (de medicinas) (esto es, hay que volver a celebrar los ritos)
nakuwelishamu mwana mukeki.
para que en (ellos) pueda lavarse la criatura.
Neyi nawa aha mumbanda navwali ampamba
A veces, cuando una mujer ha dado a luz gemelos
akuya ninyana mwisang'a
se adentran con los hijos en la espesura
nakumukunjika kunyitondu yakumutwala kumeji,
y la ponen junto a los árboles y luego la conducen hasta el agua,
nakusenda nyolu
y llevan enredaderas (de la trepadora *molu waWubwang'u*)

yakupakata nakukosa mama yawu
para cubrir (por encima y debajo de los brazos) y lavar a su madre
ninyana hamu hikutwala anyana ku mukala.
—y a los hijos de la misma manera— y llevan a los hijos al poblado.
Kushika kuna ku mukala,
Cuando llegan al poblado,
hikuntung'a chipang'u hunona yitumbu
construyen un (pequeño) cercado (para un altar) y se ponen a recoger medicinas
hikusha mu mazawu izawu dimu danyanya dakusha
y las depositan en artesas (u ollas de barro) medicinales; una pequeña artesa (u olla)
nyisoka yachifwifu chansama;
para los brotes verdes de un haz de hojas para una persona estéril;
hikwinka muchipang'u china chanyanya,
meten dentro del pequeño cercado,
hikunona izawu hikwinka mu chipang'u cheneni.
cogen (otra) artesa medicinal y la ponen en el cercado grande.
Akwawu anading'i nakuhang'ana nanyoli,
Otras danzaban con trepadoras por encima,
asubolang'a nyoli nakutenteka mu chipang'u.
se despojan de las trepadoras y las arrojan al cercado.
Kushala yemweni imbe-e hakuwelisha anyana hamu
Siguen allí cantando y lavan a los hijos (con medicina)
nakuhitisha munyendu;
y los pasan bajo (sus) piernas;
chikukwila namelele hikuyihang'a;
esto se hace al atardecer, cuando las atrapan;
mwakukama nawufuku kunamani.
todo ha concluido ya cuando van a dormir por la noche.
Mafuku ejima anyana ching'a kuyiwelisha mu mazawu,
Todos los días deben lavar a los hijos con medicina en las artesas,
hefuku hefuku diku kukula kwawanyana ampamba.
y así, día tras día, hasta que los gemelos se hagan mayores.

Comentario

Este relato es *wubwang'u* en pocas palabras, pero, naturalmente, prescinde de muchos de esos fascinantes detalles que para los antropólogos constituyen los indicios principales que conducen al universo privado de una cultura. En él queda claro que la sombra causante de la aflicción en *wubwang'u* es, por regla general, una madre de gemelos ya fallecida (*nyampasa*). Ella misma fue miembro del culto, ya que, como apunté anteriormente, en el ritual ndem-

bu se cree que sólo un miembro fallecido del culto puede afligir a los vivos en la forma de manifestación tratada por dicho culto; además, en el texto se dice claramente que la aflicción se da en la línea de descendencia matrilineal. No obstante, los comentarios de otros informadores insisten en que una sombra varón puede «aparecerse en *wubwang'u*», siempre que se trate de un padre de gemelos (*sampasa*) o fuera él mismo gemelo; ahora bien, no he podido constatar ni un solo ejemplo de esto. No se considera al *wubwang'u* como un espíritu independiente, sino como la forma en la que una sombra ancestral muestra su disconformidad con los vivos conocidos.

Según otros informadores, son «las mujeres quienes enseñan a los hombres las medicinas y técnicas curativas de *wubwang'u*». Un doctor aprendió todo lo que sabía de su hermana; se trataba de una *nyampasa*, una madre de gemelos. Mi informador prosiguió diciendo que ambos gemelos habían muerto, lo cual no tiene nada de extraordinario, ya que, según los ndembu, la madre, o bien preferirá dar a uno leche y alimentos y se despreocupará del otro, o tratará de dar de comer a ambos por igual con alimentos sólo suficientes para uno. A los gemelos se les asignan nombres especiales: el mayor es *mbuya* y el menor *kapa*. El hijo que les sigue en orden de nacimiento recibe el nombre de *chikomba*, y él es el encargado de tocar los tambores rituales en la celebración de *wubwang'u*. A menudo los ritos se celebran en nombre de *chikomba* y de su madre cuando aquél empieza a andar, con el fin de que «se haga fuerte». Un *chikomba* puede llegar a ser también doctor en *wubwang'u*. Aunque los hombres aprenden las medicinas de las mujeres adeptas del culto, acaban siendo los doctores principales y maestros de ceremonias, y un símbolo de un *status* es la doble campana de caza (*mpwambu*), que una vez más representa la dualidad de los gemelos.

Los saltos con la flecha

La conclusión de los ritos resalta aún más la separación sexual. Al atardecer, el experto de más edad coge el cesto de aventar, que se encontraba encima de la olla en el compartimento «femenino», lo coloca sobre la cabeza de la paciente y, seguidamente, lo sube y lo baja varias veces. A continuación mete los demás objetos del ritual en el cesto y lo mantiene en alto. Luego coge una flecha y la coloca entre el dedo gordo y el índice del pie e invita a la pacien-

te a agarrarle por la cintura. A renglón seguido, la pareja se dirige directamente a la cabaña de la paciente saltando sobre la pierna derecha, y dos horas después se saca a la paciente y se la lava con lo que resta de medicina en la olla de barro o artesana medicinal.

Concluye esta descripción de los ritos del altar doble con un texto que narra con detalle el episodio de los saltos con el arco:

Imu mumuchidika.
Esto es lo que sucede en el ritual.
Neyi chidika chaWubwang'u chinamani dehi namelele,
Al atardecer, cuando ya ha concluido el ritual *wubwang'u,*
chimbuki wukunona nsewu
el doctor coge la flecha
wukwinka mumpasakanyi janyinu yakumwendu wachimunswa.
y la pone entre los dedos del pie izquierdo.
Muyeji wukwinza wukumukwata nakumukwata mumaya.
La paciente viene y le agarra por la cintura.
Chimbuki neyi wukweti mfumwindi
Si el doctor cogiera al marido de ella
munbanda wukumukwata mfumwindi mumaya
la mujer abrazará a su marido por la cintura
hiyakuya kanzonkwela mwitala
e irán dando saltos hasta la cabaña
nakuhanuka munyendu yawakwatwu adi muchisu.
y pasarán por entre las piernas de quienes estén en el umbral.
Iyala ning'odindi akusenda wuta ninsewu mwitala dawu.
El hombre y su mujer entrarán en la cabaña llevando un arco y una flecha.
Chimbanda wayihoshang'a:
El doctor les dice:
nindi mulimbamulimba,
«Entrad en el redil (como dice el hombre al dirigirse a sus ovejas o cabras),
ing'ilenu mwitala denu ing'ilenu mwitala!
¡entrad en vuestra cabaña, entrad en vuestra cabaña!
Chakwing'ilawu antu ejima hiyakudiyila kwawu unyikala yawu.
Una vez que los dos entraron, los asistentes se marcharon a sus poblados.
Tumamanishi.
Hemos concluido.

Comentario

Vale la pena señalar que el término utilizado para designar «entre los dedos de los pies», *mumpasakanyi,* guarda relación etimológica con *mpasa*, la palabra ritual para referirse a los «gemelos».

Por lo general, en el ritual ndembu la flecha simboliza al hombre o marido y se lleva en la mano derecha, mientras que el arco representa a la mujer y se sujeta con la mano izquierda; el arco y la flecha juntos simbolizan el matrimonio. «El saltar» (*kuzonkwela*) representa la cópula carnal, y tiene este significado en los ritos de circuncisión masculinos, cuando se obliga a los novicios a dar saltos sobre una pierna como parte de su disciplina durante el período de reclusión. En *wubwang'u* el doctor y la paciente brincan sobre la pierna derecha, al ser el derecho el lado de la fuerza. «*Mulimbamulimba*» es lo que se grita a los animales domésticos para hacerlos entrar en sus rediles al caer la noche y representa el lado animal de los gemelos, cuya condición, en cuanto nacimiento múltiple, es considerada más propia de los animales que de los hombres. El túnel de piernas que forman los adeptos, y bajo el que deben pasar el padre y la madre de los gemelos, se asemeja al de los ritos de circuncisión por el que deben pasar los guardianes de menor edad de los novicios. Este túnel, como hemos visto, lo forman los adultos en *mukanda*, y representa: 1) potencia sexual para los guardianes jóvenes que pasen por él, y 2) el *rite de passage* de la adolescencia a la edad adulta. En *wubwang'u* parece significar, por homología, la incorporación de los padres de gemelos a la asociación de culto de *wubwang'u*, de la cual entran a formar parte a través de los cuerpos de los adeptos.

Conclusión

1. *Formas de dualidad*

El ritual ndembu de los gemelos pone de manifiesto la mayor parte de los tipos de dualidad reconocidos por este pueblo. La separación entre hombres y mujeres, la oposición entre el resentimiento mezquino y privado y el sentimiento social por un lado, y esterilidad y fecundidad por otro, son aspectos compartidos por *wubwang'u* e *isoma*. Pero *wubwang'u* tiene ciertas características especiales propias: muestra plenamente la animalidad y humanidad del sexo, bajo la forma de una producción excesiva de hijos, en cuanto yuxtapuesto al misterio del matrimonio, que une los aspectos disímiles y reprime los excesos. La pareja es elogiada por su excepcional contribución a la sociedad y a la vez maldecida por excederse en su cometido. Al mismo tiempo, la profunda contradicción existente entre descendencia matrilineal y patrilateralidad

se hace patente en la bulliciosa y jocosa relación entre los sexos, que es comparada explícitamente con la relación de iguales características que se da entre los primos cruzados. Existe, además, una fuerte tensión igualitaria en los ritos; se considera que los sexos son iguales aunque opuestos. Esta igualdad es muestra de algo profundo presente en la naturaleza de todos los sistemas sociales, idea que expongo con más detalle en el Capítulo III. Un acontecimiento como el nacimiento de gemelos, que cae fuera de las clasificaciones ortodoxas de la sociedad, se convierte, paradójicamente, en la ocasión ritual para una demostración de los valores propios de la comunidad como un todo, en cuanto unidad homogénea y sin estructurar que está por encima de sus diferencias y contradicciones. Este tema, el del dualismo entre «estructura» y «communitas», y su definitiva resolución en «societas», considerada más como proceso que como entidad intemporal, ocupará los tres capítulos siguientes de este libro.

2. *Obscenidad prescrita*

Merece la pena mencionar aquí un importante e injustamente olvidado trabajo del profesor Evans-Pritchard titulado «Expresiones colectivas de obscenidad en África» y publicado recientemente en su recopilación de ensayos *La mujer en las sociedades primitivas* (1971). En dicho trabajo, Evans-Pritchard hace las siguientes observaciones:

> 1. Hay ciertos tipos de conducta obscena (en la sociedad africana) cuya expresión es siempre colectiva; como norma están prohibidos, pero se permiten o prescriben en ciertas ocasiones.
> 2. Todas estas ocasiones son importantes desde el punto de vista social, y pertenecen principalmente a dos apartados, Ceremonias Religiosas y Empresas Económicas Conjuntas (pág. 82).

Él explica la obscenidad del siguiente modo:

> 1. El que la sociedad retire sus prohibiciones habituales da un énfasis especial al valor social de la actividad.
> 2. También canaliza la emoción humana en períodos de crisis, a través de los conductos de expresión previstos (pág. 82).

Wubwang'u cae claramente dentro de esta categoría de ritos de obscenidad fijada y estereotipada, aunque contiene importan-

tes episodios que ensalzan el matrimonio, cuyo sistema de relaciones es típicamente inhibitorio de las expresiones de obscenidad. En los ritos de los gemelos nos enfrentamos, de hecho, a la domesticación de aquellos impulsos violentos, sexuales y agresivos, que a juicio de los ndembu comparten hombres y animales. Las energías en su estado más puro, liberadas a través de claros simbolismos de sexualidad y hostilidad entre los sexos, se canalizan hacia símbolos maestros representativos del orden estructural y de los valores y virtudes sobre los que descansa dicho orden. Todas las oposiciones resultan superadas o trascendidas en una unidad recobrada, una unidad que, además, se ve reforzada por las mismas fuerzas que la ponen en peligro. Estos ritos demuestran que una de las características del ritual es la de ser un medio para poner al servicio del orden social las fuerzas mismas del desorden inherentes a la constitución mamífera del hombre; la relación correcta entre la biología y la estructura se establece por medio de la activación de una serie ordenada de símbolos con una doble función, la comunicación y la eficacia.

CAPÍTULO III

LIMINALIDAD Y *COMMUNITAS*

FORMA Y ATRIBUTOS DE LOS RITOS DE TRANSICIÓN

En este capítulo retomo un tema que he examinado brevemente en otro lugar (Turner, 1980..., págs. 103-123), señalo ciertas variantes suyas y analizo algunas de sus implicaciones adicionales para el estudio de la cultura y la sociedad. El tema en cuestión viene representado en primer lugar por la naturaleza y características de lo que Arnold van Gennep (1960) ha denominado la «fase liminal» de los *rites de passage*. El mismo Van Gennep los definió como «ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad». Para indicar el contraste entre «estado» y «transición», empleo el término «estado» para referirme a todas sus otras acepciones; es un concepto más global que *status* o «cargo», y designa cualquier tipo de condición estable o recurrente culturalmente reconocida. Van Gennep ha demostrado que todos los ritos de paso o «transición» se caracterizan por tres fases, a saber: separación, margen (o *limen*, que en latín quiere decir «umbral») y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales (un «estado»), o de ambos; durante el período «liminal» intermedio, las características del sujeto ritual (el «pasajero») son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero, y en la tercera fase (reagregación o

reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones *vis a vis* otros de un tipo claramente definido y «estructural»; de él se espera que se comporte de acuerdo con ciertas normas dictadas por la costumbre y ciertos principios éticos vinculantes para quienes ocupan posiciones sociales en un sistema de tales posiciones.

Liminalidad

Los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales («gentes de umbral») son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los entes liminales no están ni en un sitio ni en otro; no se les puede situar en las posiciones asignadas y dispuestas por la ley, la costumbre, las convenciones y el ceremonial. En cuanto tales, sus ambiguos e indefinidos atributos se expresan por medio de una amplia variedad de símbolos en todas aquellas sociedades que ritualizan las transiciones sociales y culturales. Así, la liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad y los eclipses solares o lunares.

Los entes liminales, como por ejemplo los neófitos en los ritos de iniciación o pubertad, pueden representarse como seres totalmente desposeídos. Pueden ir disfrazados de seres monstruosos, llevar sólo un simple taparrabos encima o incluso ir desnudos, con el fin de demostrar que, en cuanto seres liminales que son, no tienen *status*, propiedades, distintivos, vestimenta secular que indique el rango o rol, ni posición alguna dentro de un sistema de parentesco: en suma, nada que pueda distinguirlos de los demás neófitos o iniciandos. Su conducta suele ser pasiva o sumisa; deben obedecer implícitamente a sus instructores y aceptar cualquier castigo que pueda infligírseles, por arbitrio que sea, sin la menor queja. Es como si se viesen reducidos o rebajados hasta una condición uniforme para ser formados de nuevo y dotados con poderes adicionales que les permitan hacer frente a su nueva situación en la vida. Por regla general, se suele desarrollar entre los neófitos una intensa camaradería e igualitarismo, y las distinciones seculares de posición y *status* desaparecen o acaban homogeneizándose. La condición de la paciente y de su marido en *isoma* reunía algu-

nos de estos atributos —pasividad, humildad, cuasi desnudez— en un medio simbólico que representaba a la vez un útero y una sepultura. En las iniciaciones con un largo período de aislamiento, como sucede en los ritos de circuncisión de muchas sociedades tribales o en los de ingreso en sociedades secretas, es frecuente que proliferen los símbolos liminales.

Communitas

Lo que nos interesa de los fenómenos liminales para los fines que aquí perseguimos es la mezcla que en ellos se observa de lo humilde y lo sagrado, de la homogeneidad y el compañerismo. En tales ritos se nos ofrece un «momento en y fuera del tiempo», dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea fugazmente, un cierto reconocimiento (en forma de símbolo, si no siempre de lenguaje) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir pero que, al mismo tiempo, debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales. Estos son los vínculos que se organizan en términos o bien de casta, clase o jerarquías de rango o bien de oposiciones segmentarias, en las sociedades sin estados, tan caras a los antropólogos políticos. Parece como si existieran aquí dos «modelos» principales de interacción humana, yuxtapuestos y alternativos. El primero es el que presenta a la sociedad como un sistema estructurado, diferenciado, y a menudo jerárquico, de posiciones político-jurídico-económicas con múltiples criterios de evaluación, que separan a los hombres en términos de «más» o «menos». El segundo, que surge de forma reconocible durante el período liminal, es el de la sociedad en cuanto *comitatus*, comunidad, o incluso comunión, sin estructurar o rudimentariamente estructurada, y relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual.

Prefiero la voz latina *communitas* a «comunidad», para distinguir esta modalidad de relación social de un «ámbito de vida en común». Esta diferenciación entre estructura y *communitas* no se limita a la conocida entre «secular» y «sagrado» o a la existente, por ejemplo, entre política y religión. En las sociedades tribales hay determinados cargos fijos que tienen *muchos* atributos sagrados; de hecho, cada posición social tiene *alguna* característica sagrada. Pero este componente «sagrado» es adquirido por los titulares de posiciones en el curso de los *rites de passage*, a través de

los cuales cambiaron de posición. Con ello se transmite algo del carácter sagrado de esa humildad y ejemplaridad pasajeras, a la vez que se modera el orgullo de quienes ocupan posiciones o cargos superiores. No se trata simplemente, como Fortes («1962», página 86) ha sostenido de manera convincente, de otorgar un sello de legitimidad a las posiciones estructurales de una sociedad, sino, más bien, de otorgar el debido reconocimiento a un vínculo humano esencial y genérico, sin el que *no* podría existir ninguna sociedad. La liminalidad implica que el que está arriba no podría estar arriba de no existir el que estuviese abajo, y que quien está arriba debe experimentar lo que es estar abajo. Indudablemente, algunas de estas ideas debían encontrarse tras la decisión que el príncipe Felipe tomó hace unos años de enviar a su hijo, el heredero visible del trono británico, a estudiar durante un tiempo en una escuela de la floresta australiana, para que aprendiera a «afrontar dificultades».

Dialéctica del ciclo del desarrollo

De todo ello infiero que, tanto para los individuos como para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dialéctico que comprende una vivencia sucesiva de lo alto y lo bajo, de la communitas y la estructura, de la homogeneidad y la diferenciación, de la igualdad y la desigualdad. El paso de un *status* inferior a uno superior se efectúa a través de un limbo carente de *status*. En procesos así, los opuestos son parte integrante los unos de los otros y son mutuamente indispensables. Además, puesto que cualquier sociedad tribal se halla integrada por múltiples *personae*, grupos y categorías, cada uno de los cuales tiene su propio ciclo de desarrollo, en un momento determinado coexisten numerosas titularidades de posiciones fijas con numerosas transiciones de una posición a otra. En otras palabras, durante su experiencia vital cada individuo se ve expuesto alternativamente a la estructura y a la communitas, a los estados y a las transiciones.

LA LIMINALIDAD DE UN RITO DE INSTALACIÓN

Un breve ejemplo de un *rite de passage* de los ndembu de Zambia relativo al *status* superior en dicha tribu, el de jefe mayor Kanongesha, nos ayudará a entender esto y contribuirá, además, a

ensanchar nuestros conocimientos sobre el uso y explicación que los ndembu dan de sus símbolos rituales. La posición de jefe mayor o supremo entre los ndembu, al igual que sucede en otras muchas sociedades africanas, es paradójica, ya que representa a la vez el vértice de la jerarquía político-legal estructurada y a la comunidad global en cuanto unidad sin estructurar; representa también, simbólicamente, el territorio tribal junto con todos sus recursos. La fertilidad y la inmunidad frente a sequías, hambres, enfermedades y plagas de insectos de este territorio van ligadas a su cargo, tanto a su condición física como moral. Entre los ndembu, los poderes rituales del jefe de más edad se hallaban limitados, a la vez que se combinaban, con los que tenía un jefe de la tribu autóctona de los mbwela, que sólo se sometió tras una prolongada contienda con sus conquistadores lunda acaudillados por el primer Kanongesha. En el jefe llamado Kafwana, de la tribu de los humbu, rama de los mbwela, estaba personificado un derecho importante, el de conferir y medicar periódicamente el símbolo supremo del *status* de jefe entre las tribus de origen lunda, el brazalete *lukanu*, hecho a base de genitales y tendones humanos empapados en la sangre de esclavos y esclavas sacrificados en cada ceremonia de instalación. El título ritual de Kafwana era Chivwikankanu, «el que se viste o pone el *lukanu*»; también tenía el título de *Mama yaKanongesha,* «madre de Kanongesha», por dar a luz simbólicamente a cada nuevo ocupante del cargo. De Kafwana se decía, asimismo, que enseñaba a cada nuevo Kanongesha las medicinas de la brujería, lo cual le hacía ser temido por sus rivales y subordinados (indicio quizá de un débil centralismo político).

El *lukanu*, conferido en un principio por el jefe de todos los lunda, Mwantiyanvwa, que gobernaba en el territorio de Katanga situado a muchos kilómetros al Norte, recibía un tratamiento ritual a cargo de Kafwana, quien lo ocultaba en las situaciones de interregno. El poder místico del *lukanu*, y como consecuencia del cargo de Kanongesha, provenía de forma conjunta de Mwantiyanwa, la fuente de donde mana el poder político, y de Kafwana, la fuente ritual; su utilización en pro del territorio y los súbditos se hallaba en manos de una serie de titulares individuales de la jefatura. Su origen en Mwantiyanvwa simbolizaba la unidad histórica del *pueblo* ndembu y su diferenciación política en subjefaturas bajo el control de Kanongesha; su medicación periódica a cargo de Kafwana simbolizaba la *tierra* —cuyo «propietario» original era Kafwana— y toda la comunidad residente en ella. Las invocaciones diarias que, al alba y al anochecer, Kanongesha hacía a *lukanu*

tenían como fin garantizar la fertilidad y la continuidad de la salud y fortaleza de la tierra, de sus recursos animales y vegetales y de la gente: en suma, buscaban asegurar el bienestar y el bien público. Pero *lukanu* tenía un aspecto negativo, ya que Kanongesha podía utilizarlo para maldecir. Según se creía, si tocaba con él la tierra y pronunciaba una fórmula determinada, la persona o grupo objeto de la maldición se volvería infecundo, su tierra estéril e invisible su caza. En *lukanu*, por último, los lunda y los mbwela se unían en el concepto global de la tierra y el pueblo ndembu.

En la relación entre los lunda y los mbwela, y entre Kanongesha y Kafwana, encontramos una distinción familiar en África entre los pueblos fuertes política o militarmente y los autóctonos sojuzgados, que no obstante son poderosos desde el punto de vista del ritual. Iowan Lewis (1963) ha descrito a estos inferiores estructurales como dotados del «poder o poderes del débil» (pág. 111). Un ejemplo muy conocido puede encontrarse en la descripción que Meyer Fortes hace de los tallensi del norte de Ghana, en donde los invasores namoos aportaron a los autóctonos tale la noción de jefatura y un culto ancestral sumamente desarrollado, atribuyéndose por otra parte a los tale importantes poderes rituales en relación con la tierra y sus cavernas. En el gran festival Golib, que se celebra anualmente, la unión de los poderes de la jefatura y de la jerarquía religiosa se simboliza por medio del matrimonio místico entre el jefe de Tongo, cabecilla de los namoos, y el sumo sacerdote tale de la tierra, el Golibdaana, descritos respectivamente como «marido» y «mujer»; entre los ndembu, a Kafwana se le considera también simbólicamente, según hemos visto, como un ser de naturaleza femenina respecto de Kanongesha. Podría citar múltiples ejemplos de este tipo de dicotomía tan sólo de fuentes africanas, y su difusión es universal, pero lo que querría subrayar aquí es la existencia de una cierta homología entre la «debilidad» y la «pasividad» de la liminalidad en las transiciones diacrónicas entre estados y *status*, y la inferioridad «estructural» o sincrónica de ciertas *personae*, grupos y categorías sociales en sistemas políticos, legales y económicos. Las condiciones de «liminal» e «inferior» se asocian a menudo con los poderes rituales y con la comunidad considerada como un todo, indiferenciada.

Pero volvamos a los ritos de instalación del Kanongesha de los ndembu. El componente liminal de dichos ritos se inicia con la construcción de un pequeño refugio de hojas a una distancia aproximada de kilómetro y medio del poblado principal. Esta cabaña re-

cibe el nombre de *kafu* o *kafwi*, término que los ndembu derivan de *ku-fwa,* «morir», porque en ella abandona el jefe electo su condición previa de plebeyo por medio de una muerte simbólica. En la liminalidad ndembu abundan las imágenes de muerte: por ejemplo, el lugar secreto y sagrado donde se lleva a cabo la circuncisión de los novicios se conoce por el nombre de *ɪfwilu* o *chɪfwilu*, término derivado también de *ku-fwa*. El jefe electo, vestido únicamente con un andrajoso taparrabos, y una esposa ritual, que es o bien su mujer más antigua (*mwadyi*) o una esclava especial —conocida como *lukanu* (el brazalete real) para la ocasión— vestida de forma similar a él, son llamados por Kafwana para que entren en el refugio *kafu* nada más ponerse el sol; cabe señalar que al mismo jefe se le conoce en estos ritos como *mwadyi* o *lukanu*. La pareja es conducida hasta la cabaña como si estuviesen enfermos y, una vez dentro, se sientan en cuclillas, adoptando una postura de humillación (*nsonyi*) o modestia, mientras son lavados con medicinas mezcladas con agua traída de Katukang'onyi: éste es el lugar ribereño donde los jefes ancestrales de la diáspora de los lunda meridionales permanecieron algún tiempo tras abandonar la capital de Mwantiyanvwa, antes de separarse para buscar nuevas tierras en las que establecerse. La madera para este fuego no debe cortarse con el hacha sino recogerse de las ramas que hay caídas por el suelo, dándose así a entender que es el producto de la tierra misma y no un artefacto. Una vez más observamos la conjunción de la condición ancestral lunda y los poderes ctónicos.

Inmediatamente después se inicia el rito de *Kumukindyila*, que significa literalmente «hablar mal o proferir palabras insultantes contra él»; podríamos llamarlo «la denigración del jefe electo». Este da comienzo cuando Kafwana, tras hacer una incisión en la cara posterior del brazo izquierdo del jefe —en el que al día siguiente se pondrá el brazalete *lukanu*—, introduce medicina en ella y con una esterilla presiona la cara anterior del brazo. Se obliga entonces al jefe y a su mujer de mala manera a sentarse en la estera. La mujer no debe estar embarazada, porque los ritos que siguen se celebran para destruir la fertilidad. Además, la pareja que forman el jefe y su mujer debe abstenerse de toda relación carnal por espacio de varios días antes de los ritos.

A renglón seguido, Kafwana lanza la siguiente exhortación:

¡Calla, no hables! ¡Eres un necio vil y egoísta, y tienes mal genio! ¡No amas a tu prójimo, no haces sino enfadarte con los demás! ¡Tus únicos atributos son la mezquindad y el robo! Y sin embargo, te hemos convoca-

do aquí para decirte que tú debes ser el sucesor en la jefatura. ¡Repudia la maldad, no dejes que se apodere de ti la ira, renuncia a todo adúltero trato sexual, renuncia sin dilación a todo! Te hemos concedido la jefatura. Debes comer en compañía de los tuyos, debes llevarte bien con ellos. No prepares medicinas embrujadas para que luego puedas devorar a los de tu tribu en sus cabañas, ¡eso está prohibido! Queremos que seas tú y no otro nuestro jefe. ¡Que tu mujer prepare comida para quienes vengan al poblado principal! ¡No seas egoísta, no guardes para ti solo la jefatura! Debes reír con los demás, debes abstenerte de practicar toda brujería, si por casualidad ya la has experimentado. ¡No mates a nadie! ¡Y no seas mezquino con los tuyos!

Pero tú, ¡oh, Jefe Kanongesha!, Chifwanakenu («hijo que se asemeja a su padre») de Mwantiyanvwa, tú has danzado por tu jefatura porque tu predecesor ha muerto (es decir, porque lo mataste). Pero hoy naces como un nuevo jefe. Debes conocer a tu pueblo, ¡oh Chifwanakenu! Si eras vil y comías a solas tus gachas de mandioca o tu carne, no olvides que hoy ocupas la jefatura. Debes renunciar a todo egoísmo, debes dar buena acogida a todo el mundo, ¡no olvides que eres el jefe! Debes dejar de ser adúltero y pendenciero. No consientas que se interfieran juicios parciales en ningún caso legal en que se vean implicados tus súbditos, sobre todo en aquellos en que se hallen envueltos tus propios hijos. Debes decir: «Si alguien se ha acostado con mi mujer o me ha ofendido, no por ello debo juzgar hoy su caso injustamente. No debo albergar resentimiento en mi corazón».

Tras esta arenga, cualquier persona que considere que ha sido ofendida por el jefe electo en el pasado está autorizada a insultarle y expresarle en toda su extensión y con todo detalle su resentimiento. Mientras tiene lugar todo esto, el jefe electo tiene que permanecer sentado, en silencio y cabizbajo, «modelo de paciencia» y humildad. Entre tanto, Kafwana rocía al jefe con medicina, restregándole de cuando en cuando las nalgas (*kumubayisha*) con objeto de ofenderle. Muchos informadores me han dicho que «la noche previa a su nombramiento, un jefe es como un esclavo (*ndung'u*)». No se le deja dormir, en parte a modo de sacrificio y en parte porque se piensa que si se queda dormido tendrá malos sueños en los que se le aparecerán las sombras de los jefes difuntos: «¿Quién dirá que no tiene razón en sucederles en el cargo, pues acaso no los ha matado?» Kafwana, sus ayudantes y otros hombres importantes, tales como los caciques del poblado, maltratan al jefe y a su mujer —la cual es vilipendiada de igual manera— y les ordenan que recojan leña y realicen otras tareas serviles. El jefe no puede ofenderse por nada ni esgrimirlo posteriormente contra los instigadores del acto.

La fase de reagregación incluye, en este caso, la instalación pública del Kanongesha con toda pompa y solemnidad. Si bien este aspecto sería de sumo interés para el estudio de la jefatura ndembu, así como para una corriente importante de la antropología social británica, no es objeto de nuestra atención aquí. Nuestro interés actual se centra en la liminalidad y los poderes rituales de los débiles, los cuales se muestran bajo dos aspectos distintos. Primero, a Kafwana y a los otros ndembu sin cargo se les confiere el privilegio de mandar sobre la persona investida de autoridad suprema en la tribu; en la liminalidad, los subordinados pasan a ocupar una posición preeminente. Segundo, a la autoridad política suprema se la describe «como un esclavo», lo que recuerda ese aspecto de la ceremonia de coronación del papa en la Cristiandad occidental en el que se le exhorta a ser el *servus servorum Dei*. Por supuesto, parte del rito tiene una «función profiláctica», en palabras de Monica Wilson (1957, págs. 46-54): el jefe tiene que dominarse a sí mismo en los ritos de forma que pueda controlarse después frente a las tentaciones del poder. Pero el rol del jefe humillado no es sino un ejemplo extremo de un tema recurrente en las situaciones liminales, el del despojamiento de atributos preliminares y postliminares.

Veamos ahora los principales ingredientes de los ritos *kumukindyila*. El jefe y su mujer se visten de forma idéntica, con un taparrabos hecho girones, y comparten el mismo nombre, *mwadyi*. Este término se aplica también a los muchachos que están siendo iniciados y a la primera mujer de un hombre en orden cronológico de matrimonio, y es un índice del estado anónimo del «iniciando». Estos atributos, la ausencia de sexo y el anonimato, son muy característicos de la liminalidad, y en muchas modalidades de iniciación en las que los neófitos son de uno y otro sexo, los varones y las hembras se visten de forma semejante y se les designa con un mismo término. Esto se da en muchas ceremonias bautismales de sectas cristianas o sincretistas de África como, por ejemplo, las del culto *bwiti* en el Gabón (según comunicación personal de James Fernández), y también se comprueba en el caso de la iniciación a la asociación funeraria ndembu de Chiwila. Todos los atributos que distinguen a las categorías y grupos en el orden social estructurado se hallan aquí simbólicamente en suspenso; los neófitos son meros entes en estado de transición y, por el momento, sin lugar ni posición.

Otras características de la liminalidad son la obediencia y el silencio. No sólo el jefe en los ritos que estamos examinando tiene que someterse a una autoridad que no es sino la de la comunidad entera, sino también los neófitos en muchos *rites de passage*. Esta comunidad es la depositaria de toda la gama de valores, normas, actitudes, sentimientos y relaciones de la cultura, y sus representantes en los ritos específicos —que pueden variar de un ritual a otro— encarnan la autoridad genérica de la tradición. Además, en las sociedades tribales el lenguaje es algo más que mera comunicación, es también poder y sabiduría. Esta sabiduría (*mana*) que se imparte en la liminalidad sagrada no consiste en una simple suma de palabras y frases; tiene un valor ontológico, moldea de nuevo el ser mismo del neófito. De ahí que en los ritos *chisungu* de los bemba, tan magistralmente descritos por Audrey Richards (1956), se diga que la muchacha recluida «se hace mujer» por medio de las ancianas; y se hace gracias a las instrucciones verbales y no verbales que recibe en forma de preceptos y símbolos, sobre todo porque se le dan a conocer los *sacra* tribales bajo la forma de imágenes de cerámica.

El neófito en liminalidad debe ser una *tabula rasa*, una pizarra en blanco, en la que se inscriba el conocimiento y sabiduría del grupo, en aquellos aspectos que son propios del nuevo *status*. Las pruebas y humillaciones, con frecuencia de carácter groseramente fisiológico, a las que se somete a los neófitos representan en parte una destrucción del *status* previo y en parte una mitigación de su esencia con el fin de prepararles para hacer frente a las nuevas responsabilidades y reprimirles de antemano para impedir que abusen de sus nuevos privilegios. Se les tiene que demostrar que no son más que arcilla o polvo, pura materia, cuya forma es moldeada por la sociedad.

Otro tema liminal que aparece una y otra vez en el ritual ndembu y que se manifiesta en los ritos de instalación ndembu es la continencia sexual; en efecto, la reanudación de las relaciones sexuales constituye, por lo general, una señal ceremonial del retorno a la sociedad en cuanto estructura de *status*. Aun cuando se trata de un rasgo propio de ciertos tipos de conducta religiosa en la mayoría de las sociedades, en la sociedad preindustrial, en la que se da mucha importancia al parentesco como base de muchas modalidades de filiación de grupo, la continencia sexual tiene una fuerza religiosa adicional, ya que el parentesco, o las relaciones determinadas por su lenguaje, es uno de los principales factores en la diferenciación estructural. El carácter indiferenciado de la limina-

lidad es reflejado por la interrupción de las relaciones sexuales y la ausencia de una marcada polaridad sexual.

Es instructivo analizar lo que de homilía tiene Kafwana si pretendemos intentar captar el significado de la liminalidad. Como el lector recordará, Kafwana increpaba al jefe electo por su egoísmo, maldad, latrocinio, cólera, brujería y codicia. Todos estos vicios representan el deseo de poseer para uno solo lo que debería compartirse con otros para lograr el bien de la comunidad. Quienes tienen un *status* elevado sienten especial tentación de emplear la autoridad con que la sociedad les ha investido para satisfacer estos deseos personales y privados, pero deberían considerar sus privilegios como ofrendas que les hace la comunidad, la cual, en última instancia, tiene el control último sobre todas sus acciones. La estructura y los altos cargos al frente de ella son contemplados, pues, más como instrumentos para el logro del bien público que como medios de exaltación personal. El jefe no debe «aprovecharse de la jefatura para sí»; «debe reír con su pueblo», y la risa (*kuseha*) es para los ndembu un atributo «blanco», y forma parte de la definición de «blancura» o «cosas blancas». La blancura representa la malla inconsútil de conexión que, desde un punto de vista ideal, debería incluir a la vez a vivos y muertos. Es la relación correcta entre la gente, considerada simplemente en tanto que seres humanos, y sus frutos son la salud, la fuerza y todas las cosas buenas. Así, por ejemplo, la risa «blanca», que resulta patente en el destello de los dientes, representa la camaradería y el compañerismo; se opone al orgullo (*winyi*), y a las envidias, apetitos y rencores ocultos que se plasman en conductas de brujería (*wuloji*), latrocinio (*wukombi*), adulterio (*kushimbana*), maldad (*chifwa*) y homicidio (*wubanji*). Incluso una vez elegido, el jefe debe seguir formando parte de la comunidad constituida por los miembros de la tribu (*antu*), y demostrarlo «riendo con ellos», respetando sus derechos, «acogiendo de buen grado a todos» y compartiendo con ellos la comida. La función purificadora de la liminalidad no se reduce a este tipo de iniciación sino que constituye un componente de muchos otros tipos en numerosas culturas. Un ejemplo muy conocido es la vigilia del caballero medieval en la noche previa al espaldarazo, cuando tiene que prometer ponerse al servicio de los débiles y afligidos a la vez que meditar sobre su propia indignidad; se cree que en parte su poder provendrá de esta profunda inmersión en la humildad.

Así pues, la pedagogía de la liminalidad representa una condena de las dos modalidades de separación del vínculo genérico de

la *communitas*. La primera consiste en actuar únicamente en función de los derechos conferidos a uno por el desempeño de un cargo en la estructura social, la segunda, en dar preferencia a las necesidades psicobiológicas propias en detrimento de las de los demás. En casi todas las variedades de liminalidad se atribuye un carácter místico al sentimiento de humanidad, y en la mayoría de las culturas esta fase de la transición entra en estrecho contacto con las creencias en los poderes protectores y punitivos de los seres o poderes divinos o preterhumanos. Por ejemplo, cuando el jefe electo ndembu sale de la reclusión, uno de sus subjefes —que desempeña un rol sacerdotal en la ceremonia de los ritos de instalación— traza un cerco ritual en torno a la vivienda del nuevo jefe y, en presencia de los asistentes a la instalación, entona la siguiente oración dirigida a las sombras de los antiguos jefes:

Escucha, ¡oh, pueblo!, Kanongesha ha nacido hoy a la jefatura. Esta arcilla blanca (*mpemba*), con la que serán ungidos el jefe, los altares ancestrales y los oficiantes, es para vosotros, todos los Kanongeshas de antaño que os habéis congregado hoy aquí. (En este punto se menciona por su nombre a los antiguos jefes.) Por lo tanto, todos vosotros que habéis muerto, cuidad de vuestro amigo que os ha sucedido (en la jefatura), para que pueda ser fuerte. Debe seguir implorando vuestra ayuda. Deberá cuidar de los niños, deberá ocuparse de todo el pueblo, tanto de los hombres como de las mujeres, para que sean fuertes y para que él disfrute de buena salud. Aquí tienes tu arcilla blanca. Te he entronizado, ¡oh jefe! Y vosotros, ¡oh pueblo!, entonad cánticos de alabanza. La jefatura ha aparecido.

Los poderes que forman a los neófitos durante la liminalidad y los preparan para ocupar un nuevo *status* son considerados, en los ritos a todo lo largo y ancho de la geografía terrestre, algo más que poderes humanos, aun cuando sean invocados y canalizados a través de los representantes de la comunidad.

LA LIMINALIDAD COMPARADA CON EL SISTEMA DE *STATUS*

Formularemos seguidamente, en la forma en que lo haría Lévi-Strauss, la diferencia existente entre las propiedades de la liminalidad y las del sistema de *status* en forma de una serie de oposiciones o discriminaciones binarias. Dichas oposiciones pueden ordenarse como sigue:

Transición/estado.
Totalidad/parcialidad.
Homogeneidad/heterogeneidad.
Communitas/estructura.
Igualdad/desigualdad.
Anonimato/sistemas de nomenclatura.
Ausencia de propiedad/propiedad.
Ausencia de *status/status*.
Desnudez o vestimenta uniforme/distinciones en el vestir.
Continencia sexual/sexualidad.
Minimización de las distinciones de sexo/maximización de las distinciones de sexo.
Ausencia de jerarquía/distinciones de jerarquía.
Humildad/legítimo orgullo de la posición.
Despreocupación por la apariencia personal/cuidado de la apariencia personal.
Ninguna distinción basada en la riqueza/distinciones basadas en la riqueza.
Falta de egoísmo/egoísmo.
Obediencia total/obediencia sólo a las jerarquías superiores.
Sagrado/secular.
Instrucción sagrada/conocimientos técnicos.
Silencio/habla.
Suspensión de los derechos y obligaciones de parentesco/derechos y obligaciones de parentesco.
Referencia constante a poderes místicos/referencia intermitente a poderes místicos.
Necedad/sagacidad.
Sencillez/complejidad.
Aceptación del dolor y el sufrimiento/evitación del dolor y el sufrimiento.
Heteronomía/grados de autonomía.

Esta lista podría alargarse mucho más si ampliáramos el abanico de situaciones liminales consideradas. Por otro lado, los símbolos a través de los que se manifiestan y encarnan estas propiedades son múltiples y diversos, y a menudo guardan relación con los procesos fisiológicos de muerte y nacimiento, de anabolismo y catabolismo. El lector habrá advertido inmediatamente que muchas de estas propiedades constituyen lo que, a juicio nuestro, son características de la vida religiosa en la tradición cristiana, y no cabe duda de que musulmanes, budistas, hindúes y judíos incluirán también muchas de ellas entre los rasgos peculiares de sus respectivas religiones. Lo que parece haber sucedido es que, con la creciente especialización de la sociedad y la cultura, con la progresiva com-

plejidad en la división social del trabajo, lo que en la sociedad tribal era esencialmente un conjunto de categorías transitorias «entre» estados definidos de cultura y sociedad ha acabado por convertirse en un estado institucionalizado. Pero permanecen indicios de la categoría de *passage* de la vida religiosa en formulaciones como la siguiente: «El cristiano es un forastero en este mundo, un peregrino, un viajero, sin un lugar en que reposar la cabeza». La transición se ha convertido aquí en una condición permanente. En ninguna parte ha sido señalada y definida con más claridad esta institucionalización de la liminalidad que en los estados monásticos y mendicantes de las grandes religiones universales.

A título de ejemplo, la Regla cristiana occidental de San Benito «provee al sustento de aquellos hombres que desean vivir en *comunidad* y dedicarse íntegramente al servicio de Dios mediante la *autodisciplina*, la oración y el *trabajo*. En esencia constituyen *familias*, al cuidado y bajo el *control absoluto* de un padre (el abad); individualmente se comprometen a mantener una *pobreza* personal, a *abastecerse del matrimonio* y a *prestar obediencia a sus superiores*, así como a cumplir los votos de firmeza y modificación de las costumbres (sinónimo en un principio de *vida común*, «monacato» en cuanto distinto de vida secular); se impone un relativo grado de austeridad a través del oficio nocturno, el ayuno, la abstinencia de carne y la *limitación de conversar* (Attwater, 1961... pág. 51; el subrayado es mío). He subrayado aquellos rasgos que guardan un gran similitud con la condición del jefe electo durante su transición a los ritos públicos de instalación, cuando entra en su reino; en los ritos de circuncisión ndembu (*mukanda*) se aprecian otras semejanzas entre los neófitos y los monjes de San Benito. En *Internados* (1962), Erving Goffman analiza lo que él llama las «características de las instituciones totales», entre las que incluye a los monasterios, y dedica especial atención a «los procesos de despojamiento y de nivelación... que eliminan las diversas distinciones sociales con las que el futuro interno llega a la casa». A continuación, cita parte del consejo de San Benito al abad: «No haga distinción de personas en el monasterio. Que ninguno sea más querido que otro, salvo que se le compruebe una superioridad en buenas obras y en obediencia. No se exalte a un hombre de cuna ilustre por encima del que antes era esclavo, a menos que medie otra causa razonable» (pág. 124).

Aquí las semejanzas con *mukanda* son notorias. A los novicios se les «despoja» de su indumentaria secular cuando pasan por de-

bajo de un simbólico umbral; se les «nivela», ya que renuncian a los nombres que hasta entonces ostentaban, asignándoseles a todos ellos la denominación común de *mwadyi*, o «novicio», y todos son tratados por igual. Una de las canciones que los circuncisores cantan a las madres de los novicios la noche previa a la ceremonia de la circuncisión contiene el verso siguiente: «Aun cuando tu hijo sea hijo de un jefe, mañana será igual que un esclavo», tratamiento que no difiere del que se da a un jefe electo antes de *su* instalación. Por otro lado, el instructor de más edad de la cabaña de reclusión es elegido, en parte, por ser el padre de varios muchachos sometidos a los ritos: de ahí que se convierta en el padre de todo el grupo, en una especie de «abad», aunque su título de *Mfumwa tubwiku* signifique literalmente «marido de los novicios», lo cual subraya el rol pasivo desempeñado por éstos.

Peligro místico y poderes de los débiles

Cabría preguntarse por qué las situaciones y roles liminales se corresponden en casi todas partes con propiedades mágico-religiosas, o por qué son consideradas con tanta frecuencia peligrosas, desfavorables o contaminadoras de personas, objetos, acontecimientos y relaciones que no han sido incorporados ritualmente al contexto liminal. Mi opinión, en breve, es que, desde la perspectiva de quienes se interesan por el mantenimiento de la «estructura», todas las manifestaciones prolongadas de *communitas* deben parecer peligrosas y anárquicas, por lo que deben ser acotadas por medio de prescripciones, prohibiciones y condiciones. Y, como Mary Douglas (1973) ha sostenido en fecha reciente, todo aquello que no puede clasificarse claramente según los criterios tradicionales, o que cae dentro del espacio existente entre los límites clasificatorios, es considerado por regla casi general como «contaminante» y «peligroso» (*passim*).

Repitiendo algo que ya he dicho anteriormente, la liminalidad no es la única manifestación cultural de la *communitas*. En la mayoría de las sociedades hay otras áreas de manifestación fácilmente reconocibles por los símbolos que se agrupan en torno suyo y las creencias a ellas vinculadas, tales como «los poderes de los débiles» o, lo que es lo mismo, los atributos permanente o transitoriamente sagrados de *status* o posiciones inferiores. En los sistemas estructurales estables existen múltiples dimensiones de organización. Ya hemos apuntado que los poderes místicos y mo-

rales son esgrimidos por autóctonos subyugados al bienestar global de sociedades cuyo marco político está constituido por el linaje u organización territorial impuestos por conquistadores agresivos. En otras sociedades —como es el caso de los ndembu y lamba de Zambia, por ejemplo— podemos señalar las asociaciones de culto cuyos miembros han logrado acceso, a través de una desgracia común y de circunstancias debilitantes, a poderes terapéuticos relativos a bienes tan comunes a la humanidad como la salud, la fertilidad y el clima, y que atraviesan componentes tan importantes del sistema político secular como son los linajes, poblados, subjefaturas y jefaturas. Podemos mencionar, asimismo, el rol desempeñado por naciones estructuralmente pequeñas y políticamente insignificantes en el comercio mundial como defensores de los valores religiosos y morales, como por ejemplo los hebreos en el antiguo Oriente Próximo, los irlandeses en la Cristiandad altomedieval y los suizos en la Europa contemporánea.

Muchos estudiosos han llamado la atención sobre el rol asignado al bufón de la corte. Max Gluckman (1978), por ejemplo, escribe: «El bufón de la corte actuaba como árbitro privilegiado de las cuestiones morales, al poder burlarse del rey, de los cortesanos o del señor de la casa». Los bufones eran «normalmente personas de la clase baja, que se habían alejado de su posición habitual... En un sistema en el que a otros les era difícil censurar al cabeza de una unidad política, es posible que nos encontremos aquí con un bufón institucionalizado que actúa en el punto más alto de la unidad... un bufón capaz de expresar los sentimientos de la moral ultrajada» (págs. 130-131). A continuación Gluckman menciona el hecho de que los bufones de muchos monarcas africanos eran «con frecuencia enanos y otros tipos extraños». Función similar desempeñaban quienes tocaban los tambores en la falúa real barotse, en la que el rey y su corte se desplazaban de la capital en la llanura aluvial del Zambeze a una de sus riberas durante las inundaciones anuales. Se les reconocía el privilegio de poder arrojar al agua a cualquiera de los grandes nobles «que les hubiesen ofendido durante el año anterior en algo relacionado con su sentido de la justicia» (pág. 132). Estas figuras, que representaban a los pobres y los lisiados, parecen simbolizar los valores morales de la communitas en contraposición al poder coercitivo de los máximos representantes del poder político.

La literatura popular abunda en figuras simbólicas, como los «santos mendigos», los «hijos terceros», los «sastrecillos» y los «simplones», que despojan de toda pretensión a los titulares de al-

tas jerarquías y cargos y los reducen al nivel del pueblo llano, a su humanidad y mortalidad. Otro ejemplo son los «western» tradicionales, en los que todos hemos leído alguna vez las hazañas del misterioso «forastero» sin hogar, posesiones ni nombre, que restablece el equilibrio ético y legal al margen del poder político local por el procedimiento de eliminar a los injustos «patrones» seculares que oprimen a los pequeños propietarios. Miembros de grupos étnicos y culturales despreciados o fuera de la ley desempeñan un papel importante en mitos o cuentos populares como representantes o expresiones de valores humanos universales; entre ellos cabe citar, por la fama que han alcanzado, al buen samaritano, al violinista judío Rothschild del cuento de Chejov *El violín de Rothschild*; a Jim, el esclavo negro fugitivo de *Huckleberry Finn* de Mark Twain, y a Sonia, la prostituta que redime a Raskolnikov, el aspirante a «superhombre» nietzscheano en *Crimen y castigo* de Dostoievsky.

Todos estos tipos míticos son estructuralmente inferiores o «marginales», si bien representan lo que Henri Bergson habría denominado «moralidad abierta» por contraposición a «moralidad cerrada», que en esencia es el sistema normativo por el que se rigen los grupos confinados, estructurados y particularistas. Bergson habla de cómo los grupos excluyentes preservan su identidad contra los miembros de los grupos abiertos, se protegen contra las amenazas a su forma de vida y renuevan la voluntad de mantener las normas en las que se fundamentan los modelos de conducta necesarios para su vida social. En las sociedades cerradas o estructuradas, es la persona marginal o «inferior» o el «intruso» quien frecuentemente viene a simbolizar lo que David Hume ha denominado «el sentimiento hacia la humanidad», que a su vez guarda relación con el modelo al que hemos denominado *communitas*.

Movimientos milenaristas

Como una de las manifestaciones más llamativas de la *communitas* cabe citar los llamados movimientos religiosos milenaristas, que surgen entre lo que Norman Cohn (1972) ha llamado «masas desarraigadas y desesperadas de la ciudad y el campo... que viven en los márgenes de la sociedad» (págs. 60-62) (es decir, de la sociedad estructurada), o allí donde antiguas sociedades tribales son sometidas por sociedades complejas e industrializadas ajenas a ellas. Las características de tales movimientos resultarán familiares a la

mayoría de mis lectores; aquí me limitaré a recordar algunas de las propiedades de la liminalidad en los rituales tribales que ya he mencionado anteriormente. Muchas de ellas hallan una correspondencia casi absoluta con las de los movimientos milenaristas: homogeneidad, igualdad, anonimato, ausencia de propiedad (muchos movimientos ordenan de hecho a sus seguidores la destrucción de cuantas propiedades posean para acercarse más al advenimiento del estado perfecto de armonía y comunión que ansían, ya que los derechos de propiedad están vinculados a distinciones estructurales, tanto a nivel vertical como horizontal), reducción de todos a idénticos niveles de *status*, indumentaria uniforme (a veces para ambos sexos), continencia sexual (o su antítesis, comunidad sexual, ya que tanto la continencia como la comunidad sexual liquidan el matrimonio y la familia, que legitiman el *status* estructural), minimización de las distinciones por razón del sexo (todos son «iguales ante Dios» o los antepasados), abolición de la jerarquía, humildad, despreocupación por la apariencia personal, falta de egoísmo, obediencia total al profeta o líder, instrucción sagrada, maximización de las actitudes y conducta religiosas en cuanto opuestas a las seculares, suspensión de los derechos y obligaciones de parentesco (todos son hermanos o compañeros entre sí, al margen de cualquier otro vínculo secular que pudiera existir con anterioridad), sencillez en el hablar y en los modales, locura sagrada, aceptación del dolor y el sufrimiento (incluso hasta el punto de sufrir martirio), etc.

Vale la pena señalar que, en sus etapas iniciales, muchos de estos movimientos se difunden superando todo tipo de divisiones tribales y nacionales. La *communitas*, o «sociedad abierta», difiere de la estructura firme, o «sociedad cerrada», en que en potencia o idealmente se puede extender hasta los límites de la humanidad. En la práctica, claro está, el impulso inicial se agota pronto y el «movimiento» acaba por ser una institución más entre otras, con frecuencia más militantes y fanática que las demás, debido a que llega a creerse el depositario único de las verdades humanas universales. Por lo general, tales movimientos se producen en fases de la historia «homólogas» en múltiples aspectos a los períodos liminales de importantes rituales en sociedades estables y repetitivas, cuando en estas sociedades los grupos importantes o categorías sociales pasan de un estado cultural a otro; se trata, en esencia, de fenómenos de transición. Tal vez sea ésta la razón por la que, en tantos de estos movimientos, una gran parte de la mitología y el simbolismo procede de los *rites de passage* tradicionales, ya sea

de las culturas en que tienen su origen o de las culturas con las que se hallan en contacto más directo.

HIPPIES, *COMMUNITAS* Y EL PODER DE LOS DÉBILES

En la sociedad occidental contemporánea los valores de la *communitas* se hallan sorprendentemente presentes en la literatura y las formas de conducta de aquello que llegó a conocerse como la *beat generation*, a la que sucedió el movimiento *hippy*, que, a su vez, presenta una división más joven conocida como los *teeny-boppers*. Se trata de los representantes «fríos»* de las categorías adolescentes y juvenil-adulta —que no tienen las ventajas propias de los *rites de passage* nacionales—, los cuales «se marginan» del orden social basado en el *status* y hacen suyos los estigmas de los inferiores, se visten cual si fuesen «vagabundos», son itinerantes en sus hábitos, folk en sus gustos musicales y desempeñan empleos ocasionales humildes. Dan más importancia a las relaciones personales que a las obligaciones sociales, y consideran la sexualidad más como un instrumento polimórfico de la *communitas* inmediata que como el fundamento de un vínculo social permanente y estructurado: el poeta Allen Gingsberg es singularmente elocuente en lo relativo a la función de la libertad sexual. No faltan aquí tampoco las propiedades «sagradas» que con frecuencia se atribuyen a la *communitas*: esto puede verse en su uso frecuente de voces religiosas, como «santo» y «ángel», para describir a sus congéneres y en su interés por el budismo Zen. La formulación Zen «todo es uno, uno es ninguno, ninguno es todo» expresa bien el carácter global y sin estructurar que hemos atribuido anteriormente a la *communitas*. El hincapié que hacen los *hippies* en la espontaneidad, la inmediatez y la «existencia», pone de relieve uno de los sentidos en que la *communitas* contrasta con la estructura: la *communitas* pertenece al ahora, mientras que la estructura se halla enraizada en el pasado y se proyecta al futuro a través del lenguaje, la ley y la costumbre. Si bien aquí nuestro interés se centra en las sociedades preindustriales tradicionales, es evidente que las dimensiones colectivas —*communitas* y estructura— se pueden encontrar en todas las fases y niveles de la cultura y la sociedad.

---

* La palabra correspondiente inglesa «cool» no tiene equivalente en español; con ella se quiere indicar a alguien que no se involucra, que adopta una actitud distante e impasible (*N. del T.*).

ESTRUCTURA Y *COMMUNITAS* EN LAS SOCIEDADES BASADAS EN EL PARENTESCO

1. *Los tallensi*

En las sociedades más sencillas se observan otras manifestaciones de estas distinciones que consideraré, no en términos de transiciones entre estados, sino más bien en términos de estados binariamente opuestos que, en ciertos aspectos, expresan la distinción entre la sociedad considerada como una estructura de partes segmentaria o jerárquicamente opuestas y como una totalidad homogénea. En muchas sociedades se establece una distinción terminológica entre los familiares paternos y los maternos, a los que se considera totalmente distintos; esto sucede sobre todo en lo que respecta al padre y al hermano de la madre. Allí donde la descendencia es unilineal, la propiedad y el *status* pasan o bien del padre al hijo o del hermano a la madre al hijo de la hermana. En algunas sociedades se recurre a ambas líneas de descendencia para todo lo relativo a la herencia. Pero, incluso en tal supuesto, los tipos de propiedad y *status* que se transmiten a través de cada línea son muy diferentes.

Comencemos considerando el caso de una sociedad en la que sólo haya descendencia unilineal en la línea paterna. Una vez más, el ejemplo está tomado de los tallensi de Ghana, de los que tenemos abundante información. Nuestro problema consiste en descubrir si, en una discriminación binaria a un nivel estructural del tipo «superioridad estructural-inferioridad estructural», podemos encontrar algo similar al ritual «poder del débil», que a su vez pueda relacionarse con el modelo de *communitas*. Al respecto, Fortes (1949) escribe lo siguiente:

> La línea dominante de la descendencia confiere los atributos abiertamente significativos de la personalidad social: *status* jurídico, derechos de herencia y sucesión a la propiedad y el cargo, fidelidad política, privilegios y obligaciones rituales; y la línea sumergida (constituida por la matrifiliación; a mi juicio sería mejor hablar de «lado sumergido», ya que se trata de un nexo personal entre el yo y su madre y, a través de ésta, con sus parientes patrilineales y los cognados) confiere ciertas *características espirituales*. En el caso de los tallensi no es difícil ver que se trata de una consecuencia del mantenimiento del vínculo de la descendencia uterina como *vínculo puramente personal*. No favorece los intereses comunes de tipo material, jurídico o ritual; sólo une a los individuos mediante *nexos de intereses e inquietudes mutuos*, no muy distintos de los que predomi-

nan entre los parientes colaterales cercanos en nuestra cultura. Aunque constituye uno de los factores que equilibran la exclusividad de la línea agnaticia, *no crea grupos corporativos* en abierta oposición al linaje y clan agnaticio. Portador *únicamente de un atributo espiritual*, el vínculo uterino no puede socavar la solidaridad jurídica y político-ritual del linaje patrilineal (pág. 325; el subrayado es mío).

Aquí nos encontramos con la oposición patrilineal/matrilateral, que tiene las funciones dominante/sumergido. El vínculo patrilineal se asocia a la propiedad, al cargo, la fidelidad política, la exclusividad y, cabría añadir, a los intereses particularistas y segmentarios; es el nexo «estructural» *par excellence*. El vínculo uterino se asocia a características espirituales, intereses e inquietudes mutuos y a la colateralidad; hace de contrapeso de la exclusión, lo que probablemente significa que contribuye a la inclusión y no está al servicio de intereses materiales. En suma, la matrilateralidad representa, en la dimensión del parentesco, la noción de *communitas*.

Un ejemplo, sacado de los tallensi, del carácter «espiritual» y «comunitario» de la matrilateralidad puede encontrarse en los ritos de consagración del llamado *bakologo*, o altar del adivino. Este altar es por definición, dice Fortes (1949), un altar «femenino»:

> Es decir, los antepasados asociados a él proceden, por definición, de un linaje matrilateral del adivino, y la figura dominante entre ellos suele ser una mujer, «una madre». El *bakologo*... es la encarnación misma del aspecto vengativo y celoso de los antepasados. Persigue sin descanso al hombre en cuya vida ha intervenido, hasta que éste acaba por rendirse y lo «acepta», es decir, hasta que se compromete a construir un altar a los espíritus *bakologo* (matrilaterales) en su propia casa para poder hacerles sacrificios con regularidad. El sistema religioso de los tallensi trata de que *todo hombre, y no sólo aquellos que han sufrido desgracias excepcionales*, proyecte sus más profundos sentimientos de culpa e inseguridad sobre la imagen madre encarnada en el complejo *bakologo*. Es, asimismo, normal que el hombre no ceda al instante a las demandas de los antepasados *bakologo*. Contemporiza, las elude y se resiste, a veces durante años, hasta que finalmente se ve forzado a someterse y aceptar el *bakologo*. Nueve hombres de cada diez, en edades por encima de los cuarenta, tienen altares *bakologo*, pero no todos los hombres tienen talento para adivinar, por lo que la mayoría se limitan a tener el altar y no lo emplean con fines adivinatorios (pág. 325; el subrayado es mío).

He recogido aquí con cierta extensión las palabras de Fortes porque, a mi juicio, ponen de manifiesto vivamente, no sólo la oposición y tensión existente entre los lazos de parentesco patrilineales y matrilaterales, sino también la tensión que se produce en la psi-

que individual, a medida que ésta madura, entre la visión estructural y la comunitaria de la sociedad tallensi. Debemos recordar que el dogma de la patrilinealidad, lo que Homans y Schneider llamarían la línea de descendencia «dura» a través de la cual se transmiten los derechos sobre el *status* y la propiedad, es dominante y permea los valores de los tallensi a múltiples niveles de su organización social y cultural. Desde el punto de vista y la perspectiva de las personas que ocupan posiciones de autoridad en la estructura patrilineal, los nexos sociales que se establecen a través de las mujeres y que simbolizan la comunidad tale más amplia en la cual se traspasan los estrechos vínculos corporativos de descendencia y localidad, deben forzosamente presentar un aspecto perjudicial. Tal es la razón, en mi opinión, de que entre los tallensi se dé la «imagen materna» de *bakologo*, que «persigue» e «interviene» en la vida de los hombres adultos hasta que éstos la «aceptan», ya que, a medida que los hombres maduran e interactúan en ámbitos de relaciones sociales cada vez más amplios, van tomando conciencia de que sus patrilinajes son simples partes del colectivo tallensi. Para ellos, en un sentido totalmente literal, la comunidad en su sentido más amplio interviene, forzando la autosuficiencia y relativa autonomía del linaje segmentario y los asuntos propios del clan. Los sentimientos globales resaltados todos los años en festivales tan integradores como el Golib, en el que, como ya apunté, se produce una especie de unión mística entre los representantes de los invasores namoos y los autóctonos tale, resultan cada vez más significativos para los «hombres por encima de los cuarenta», que participan no ya como menores sometidos a la autoridad paterna sino en calidad de cabezas de familia y de su linaje. Normas y valores procedentes «de fuera» acaban forzando la exclusividad de las lealtades del linaje.

Resulta, por lo tanto, muy apropiado que la communitas se simbolice aquí mediante antepasados *matrilaterales*, sobre todo mediante imágenes de la madre, ya que, en esta sociedad virilocal y patrilineal, las mujeres que ingresan en los patrisegmentos del linaje provienen de fuera y, como ha demostrado Fortes, la inmensa mayoría de los parientes matrilaterales residen fuera de «la esfera del clan» de un hombre. Es comprensible, asimismo, que tales espíritus se representen como «vengativos» y «recelosos»: son las «madres» (las fundadoras de *ubres* o matrisegmentos), quienes introducen divisiones en la unidad ideal del patrilinaje. En pocas palabras, en ciertas crisis vitales como la adolescencia, la vejez y la muerte, que varían de significado según las distintas culturas, el

paso de un *status* estructural a otro puede ir acompañado de un vivo sentimiento de «confraternidad», del vínculo social genérico que une a todos los miembros de la sociedad —en ciertos casos hasta el punto de traspasar los límites tribales o nacionales— con independencia de sus afiliaciones a subgrupos o de las posiciones estructurales que ocupen. En casos extremos, como el de la aceptación de la profesión de chamán entre los saora de la India central (Elwin, 1955), esto puede producir como resultado la transformación de lo que es en esencia una fase liminal o extraestructural en una condición permanente de «marginación» sagrada. El chamán o profeta asume un *status* caracterizado por carecer de *status*, externo a la estructura social secular, que le confiere el derecho a criticar a todas las *personae* con vínculos estructurales en función de un orden moral que obliga a todos, y también a mediar entre todos los segmentos o componentes del sistema estructurado.

En las sociedades en las que el parentesco constituye lo que Fortes llama un «principio irreductible» de la organización social y donde la patrilinealidad es el fundamento de la estructura social, el vínculo que une a un individuo con otros miembros de su sociedad a través de la madre, y por tanto, por extensión y abstracción, de las «mujeres» y la «femineidad», tiende a simbolizar esa comunidad más amplia y su sistema ético, que abarca e impregna todo el sistema político-legal. Se pueden detectar en muchas sociedades sugestivas correlaciones entre esta conversión a la perspectiva de la *communitas* y la afirmación de la individualidad por contraposición a la titularidad de *status*. Fortes (1949), por ejemplo, nos ha mostrado las funciones individualizadoras del vínculo existente entre el hijo de la hermana y el hermano de la madre en la tribu de los tallensi, lo que a juicio suyo, «es una brecha importante en la barrera genealógica que se levanta en torno al linaje agnaticio; es una de las principales vías de acceso para que el individuo pueda mantener relaciones sociales con miembros de otros clanes distintos del suyo» (pág. 31). Gracias a la matrilateralidad, el individuo, en su integridad, se emancipa de las titularidades de *status* segmentarias determinadas por la patrilinealidad y pasa a integrarse en el marco más amplio de una comunidad que trasciende a los tallensi propiamente dichos para abarcar grupos de cultura religiosa similar.

Veamos ahora un ejemplo concreto de cómo la comunidad tallensi más amplia se hace visible y explícita en la consagración de un altar *bakologo* a través de los vínculos matrilaterales. Todos los rituales tienen este carácter ejemplar, como si se tratase de ex-

hibir un modelo; en cierto sentido, podría decirse que «crean» la sociedad a semejanza de lo que Oscar Wilde opinaba de la vida, según él «una imitación del arte». En el caso que cito (Fortes, 1949), un hombre llamado Naabdiya «aceptó» como sus antepasados *bakologo* al padre de su madre, a la madre del padre de su madre y a la madre de la madre del padre de su madre. Fueron los miembros del clan del pariente mencionado en último lugar quienes acudieron a construir el altar para su «nieto» clasificatorio Naabdiya, pero, para llegar hasta ellos, Naabdiya tuvo que dirigirse primero a los miembros de la familia del hermano de su madre; posteriormente, éstos le escoltarían hasta el linaje del hermano de su madre, a unos veinte kilómetros de distancia de su poblado. Por cada lugar que pasaba, tenía que sacrificar un ave de corral y una pintada —es decir, un ave domesticada y otra sin domesticar— al linaje *bogar*, o altar de su antepasado fundador.

El linaje del antepasado dominante o, con mayor frecuencia, la antepasada del complejo *bakologo*, casi siempre un antepasada matrilateral, tiene la responsabilidad de erigir el altar para la persona que padece la aflicción. El jefe del linaje sacrifica las dos aves que aporta el paciente en el altar de su linaje, explicando a los antepasados cuál es la razón que ha llevado al hijo de su hermana o nieto matrilateral a implorarles. Les pide que bendigan el establecimiento del nuevo altar, que ayuden al candidato a convertirse en un afortunado adivino, y le concedan prosperidad, hijos y salud, es decir, cosas buenas en general. A continuación, saca con una *cuchara* un poco del poso del fondo de la olla, que es el componente esencial de un altar *bogar*, y lo pone en una pequeña olla para que el candidato se la lleve a casa y la añada a su nuevo altar. «De esta forma», dice Fortes, «queda simbolizada de forma tangible la continuidad del nuevo altar *bakologo* con el linaje matrilateral *bogar*» (pág. 326).

Así pues, dos altares a una distancia de veinte kilómetros uno de otro —y debe recordarse que la franja de terreno de Talelandia «tiene poco más de treinta kilómetros de ancho»— y varios altares intermedios están directa y «tangiblemente» unidos por medio de los ritos. El hecho de que el contacto físico continuo entre los linajes implicados sea prácticamente imposible no es relevante aquí desde un punto de vista ideológico, ya que los altares *bakologo* son símbolos y expresiones de la comunidad tale. «Nueve de cada diez» hombres adultos tienen un conjunto de antepasados *bakologo*, de ahí que a través suyo estén conectados ritualmente con varios poblados. Inversamente, cada linaje *bogar* tiene una serie de altares

bakologo asociados por medio de relaciones sororales. Tales uniones tienen un significado en su conjunto y combinación que va más allá de los simples lazos personales o espirituales; representan los vínculos de la *communitas* que contrarrestan las divisiones de la estructura. Son, por otra parte, vínculos creados a partir del lado «sumergido» del parentesco, el lado jurídicamente más débil o inferior. Una vez más, ha quedado de manifiesto la estrecha conexión existente entre la *communitas* y los poderes de los débiles.

2. *Los nuer*

Es esta perenne y tensa oposición entre *communitas* y estructura la que, a juicio mío, subyace a los aspectos sagrados y «afectivos» de la relación hermano de la madre/hijo de la hermana en muchas sociedades patrilineales. En dichas sociedades, como han demostrado numerosos investigadores, el hermano de la madre, que apenas tiene autoridad legal sobre su sobrino, puede no obstante estar unido muy estrechamente a él por lazos de amistad, puede acogerle si su padre le trata con demasiada severidad y, con gran frecuencia, tiene poderes místicos para bendecirle y maldecirle. En este caso, la débil autoridad legal en el seno de un grupo colectivo se contrarresta con una fuerte influencia personal y mística.

Entre los nuer del Sudán, el papel del «sacerdote con piel de leopardo» asocia, de forma particularmente interesante, el valor simbólico del hermano de la madre en una sociedad patrilineal con algunos de los atributos de figuras liminales, marginales y políticamente débiles que ya hemos considerado. Según Evans-Pitchard (1980), «en algunos mitos de las tribus jikany (de los nuer) la piel de leopardo (distintivo del cargo sacerdotal) era entregada por los antepasados de los linajes (agnaticios) dominantes (territorialmente) a sus *tíos maternos* para que pudiesen oficiar como sacerdotes tribales. Así, los linajes estructuralmente opuestos del clan estaban todos relacionados de la misma manera, por medio de los hijos de las hermanas, con los sacerdotes, que de esta forma tenían una posición mediadora entre ellos» (pág. 345, el subrayado es mío). Los sacerdotes con piel de leopardo, además de ser considerados como hermanos de las madres con respecto a los segmentos políticos, se hallan incluidos «en la categoría de *rul* —extranjeros—, y no en la de *diel*, a la que pertenecen los miembros de los clanes que poseen los territorios tribales... No cuentan con territorios tribales propios, sino que viven organizados en familias y pequeños lina-

jes, en casi todos los territorios propiedad de otros clanes. Son como Leví que, dividido en Jacob, se dispersó en Israel» (pág. 344). (Algo de este carácter sacerdotal se adhiere a los linajes dispersos de los circuncisores y provocadores de la lluvia entre los gisu de Uganda). Los sacerdotes nuer con piel de leopardo tienen «una relación mística... con la tierra en virtud de la cual se atribuye a sus maldiciones una fuerza especial, ya que... no sólo pueden afectar los cultivos de un hombre sino a su bienestar en general, dado que todas las actividades humanas tienen lugar sobre la tierra» (páginas 343-344). El principal rol del sacerdote es el relacionado con los casos de homicidio, en los que da asilo al homicida, negocia un acuerdo, realiza el sacrificio para que puedan reanudarse las relaciones sociales normales y rehabilita al homicida. Así pues, este hermano universalizado de la madre tiene muchos de los atributos de la *communitas* con los cuales nos estamos familiarizando: es un extraño, un mediador, actúa en pro de toda la comunidad, mantiene una relación mística con la tierra en que habita, representa la paz por oposición a la lucha y no se halla alineado con ningún segmento político concreto.

3. *Los ashanti*

Para evitar que se tenga la impresión de que la estructura aparece universalmente asociada al patrilinaje y la masculinidad, y la *communitas* a la matrilateralidad y la femineidad, en las sociedades articuladas por el principio de descendencia unilineal, será conveniente que echemos una breve ojeada a una sociedad matrilineal muy conocida, los ashanti de Ghana. Éstos pertenecen a un grupo de sociedades del África occidental con sistemas políticos y religiosos muy desarrollados pero, a pesar de ello, el parentesco unilineal tiene aún una gran importancia estructural. El matrilinaje localizado determinando la descendencia a partir de una antepasada común conocida a lo largo de diez o doce generaciones constituye la unidad básica para fines políticos, rituales y legales. Fortes (1962) ha descrito el carácter segmentario del linaje: «Cada segmento se define en relación a otros segmentos de orden similar referidos a antepasadas comunes y diferenciadoras» (pág. 255). La sucesión a los cargos y la herencia de la propiedad son matrilineales, y cada uno de los barrios de las secciones de un poblado ashanti está habitado por un matrilinaje nuclear, alrededor del cual se forma una especie de círculo de cognados y afines.

El nombre utilizado para denominar un matrilinaje es *abusua*, término que, según Rattray (1923) es «sinónimo de mogya, sangre» (pág. 35), como el proverbio *abusua bako mogya bako*: «un clan, una sangre». En ocasiones se ha discutido si no debería clasificarse el parentesco ashanti como un sistema de «doble descendencia». Semejante punto de vista proviene del informe de Rattray (1923, págs. 45-46) sobre una forma de categorización social conocida por los ashanti como *ntoro* (literalmente, «semen»), que él consideraba como una división exogámica fundada en la transmisión sólo, por y a través de hombres. Fortes (1962..., pág. 266) ha puesto de relieve el escaso significado de este elemento patrilineal respecto del sistema de parentesco, así como en lo referente al orden político-legal. Para Fortes *ntoro* equivale a una especie de «divisiones cuasi rituales», si bien éstas no son en modo alguno exógamas ni constituyen grupos organizados. Ahora bien, desde el punto de vista del presente trabajo, debe atribuirse una gran importancia a las divisiones *ntoro*. Una de las razones de que no se haya tenido en cuenta la dimensión de *communitas* de la sociedad, con sus profundas implicaciones en lo que se refiere a la comprensión de muchos fenómenos y procesos rituales, éticos, estéticos y, por supuesto, políticos y legales es consecuencia de la propensión a equiparar lo «social» con lo «socioestructural». Sigamos, pues, las huellas de *ntoro* hasta los más oscuros rincones de la cultura ashanti.

En primer lugar, el vínculo padre-hijo, fundamento de la división *ntoro*, es el vínculo estructuralmente inferior. Ahora bien, los símbolos con los que se asocia esbozan un cuadro con un extraordinario valor de *communitas*. Según Rattray (1923), los ashanti creen que es el «*ntoro* o semen transmitido por el hombre, mezclado con la sangre (un símbolo de matrilinaje) de la mujer, lo que explica los misterios fisiológicos de la concepción... *ntoro*... se utiliza a veces como sinónimo de *sunsum*, ese elemento espiritual del hombre o mujer del que depende... esa fuerza, magnetismo personal, carácter, personalidad, energía, espíritu, o como quiera llamársela, de la que dependen la salud, la riqueza, el poderío a escala mundial, el éxito en cualquier empresa arriesgada, en realidad, todo lo que hace que valga la pena vivir la vida» (pág. 46). Una vez más, volvemos a tropezarnos con las peculiares conexiones entre personalidad, valores universales y «espíritu» o «alma» que parecen ser los estigmas de la communitas.

Rattray (1923) llegó a enumerar nueve divisiones *ntoro*, aunque según él puede que hubiera alguna más. Dichas divisiones se

superponen, naturalmente, a las relaciones de pertenencia a los matrilinajes segmentarios *abusua*. Hay un *ntoro* considerado tradicionalmente como «el primer *ntoro* adjudicado al hombre, el *ntoro* Bosommuru» (pág. 48). Al relacionar el mito con su implantación se aclara, a juicio de Rattray, lo que entienden los ashanti por *ntoro* en general:

> Hace mucho tiempo un hombre y una mujer bajaron del cielo, y una mujer ascendió de la tierra.
>
> Del Dios Cielo (Onyame) bajó también una serpiente pitón (*onini*), que hizo del río hoy llamado Bosommuru su morada.
>
> En un principio estos hombres y mujeres no tenían hijos, no sentían deseos sexuales y, además, por entonces se desconocía qué era la concepción y el nacimiento.
>
> Un día la serpiente pitón les preguntó si no tenían descendencia, y al responderle que no, dijo que ella haría que las mujeres concibiesen. Ordenó a las parejas que se pusieran unas enfrente de otras, seguidamente se sumergió en el río y, al salir a la superficie, roció con agua sus vientres al tiempo que pronunciaba las palabras *kus kus* (empleadas en la mayoría de las ceremonias que hacen referencia a *ntoro* y Onyame), y luego les mandó que se fuesen a casa y se acostasen juntos.
>
> Las mujeres concibieron y dieron a luz a los primeros niños del mundo, que tomaron a Bosommuru como su *ntoro*, transmitiendo cada hombre este *ntoro* a sus hijos.
>
> Si un hombre o mujer con *ntoro* Bossommuru ve una serpiente pitón muerta (jamás matarán una), esparcen polvos de arcilla blanca por encima suyo y la entierran (págs. 48-49).

Este mito relaciona simbólicamente a *ntoro* en su doble faceta de semen y división social, con el Dios del Cielo (que es también dios de la lluvia y el agua), con el agua, con un río y con la fecundación de la mujer. Otras divisiones *ntoro*, como Bosomtwe, que es un gran lago en medio del territorio ashanti, y Bosompra, un río que nace en dicho territorio, se asocian a masas de agua. Los principales dioses ashanti son deidades *masculinas*: los hijos de Onyame, el Dios Supremo varón. Más aún, todos ellos guardan relación con el agua, el símbolo por excelencia de la fertilidad y por extensión de todas las cosas buenas que los ashanti tienen en común, cualesquiera que sean sus afiliaciones de subgrupo. Rattray (1923) pone en boca de los ashanti lo siguiente: «Onyame decidió enviar a sus hijos aquí abajo, a la tierra, para que pudieran beneficiarse de la humanidad a la vez que beneficiarla. Todos estos hijos llevaban los nombres de los que ahora son ríos o lagos... y cualquier otro río o masa de agua de cierta importancia. Los tributa-

rios de ellos son de nuevo hijos suyos» (págs. 145-146). Y añade: «Lo dicho viene a confirmar que entre los ashanti se considera que las aguas... contienen en sí la energía o espíritu del divino Creador, y en consecuencia son una gran fuerza otorgadora de vida. "Al igual que una mujer da a luz a un niño, el agua puede procrear a un dios", me dijo en cierta ocasión un sacerdote» (página 146).

Otros fluidos corporales se asocian simbólicamente con «el elemento *ntoro* en el hombre», dice Rattray (1923, pág. 54), como por ejemplo la saliva; y el rey de los ashanti, durante los ritos celebrados en nombre del río Bossommuru, expulsa agua por la boca al tiempo que pronuncia estas palabras: «larga vida a mi persona y que esta nación prospere». El simbolismo blanco en el mito Bosommuru vuelve a aparecer en muchos contextos rituales en los que se rinde culto a los dioses del agua, debiendo señalarse que los sacerdotes del Dios Supremo y de otras deidades van normalmente vestidos de blanco. En varias obras más (Turner, 1961-1962-1980) he examinado el simbolismo blanco y sus connotaciones de semen, saliva, salud, fuerza y buena suerte en numerosas sociedades de África y de otros continentes, y el simbolismo blanco ashanti no difiere mucho en su semántica del simbolismo blanco ndembu.

Resumamos las conclusiones a que hemos llegado sobre los ashanti hasta aquí. Parece que existe un nexo entre la unión padre-hijo, *ntoro* (entendido como semen, espíritu y división social con afiliación muy dispersa), la masculinidad (representada por la imagen del padre, Onyame, sus hijos y la mítica serpiente pitón, símbolo masculino), la saliva, el agua, la bendición mediante la expulsión de agua, los lagos, los ríos, el mar, el simbolismo blanco y la condición sacerdotal; además, los jefes, y en especial el rey, aparecen claramente asociados, en el *Adae* y en otras ceremonias, con el Dios Cielo y con los ríos, sobre todo el Tano, como sugieren los mensajes del tambor parlante que se toca en los ritos *Adae* (Rattray, 1923, pág. 101).

El principio femenino y el *abusua* están relacionados, como hemos visto, con la sangre y, a través de ésta, con una extensa variedad de símbolos rojos. Es un principio prácticamente universal el que la sangre y el color rojo tengan a la vez connotaciones favorables y desfavorables. Entre los ashanti el rojo se asocia con la guerra (Rattray, 1927, pág. 134), la brujería (págs. 29, 30, 32 y 34), con los espectros vengativos de las víctimas (pág. 22) y con los funerales (pág. 150), apreciándose en algunos casos una oposición directa entre el simbolismo blanco (varón) y el rojo (hembra). Así,

por ejemplo, para Rattray (1923), Tano o Ta Kora, el dios de los ríos, «parece particularmente indiferente o incluso hostil hacia las mujeres. Son criaturas ingratas (*bonniaye*), afirma. A ninguna mujer se le permite tocar su altar, y no tiene sacerdotisas (*akomfo*) propias. Las mujeres en período de menstruacción son uno de sus tabúes» (pág. 183). Debe recordarse aquí que el río Tano desempeña un papel importante en los ritos *Adae* del Asantehene, jefe supremo de la nación. La brujería y el simbolismo rojo de los rituales funerarios guardan relación con la pertenencia a *abusua*, ya que son los parientes matrilineales quienes se acusan mutuamente de brujería, atribuyéndose a ésta la mayoría de las muertes ocurridas; aquí se puede observar otro significado siniestro oculto tras la noción del vínculo de sangre. El simbolismo rojo se asocia igualmente con el culto de la tierra, *Asase Ya*, considerada «una deidad femenina» (Rattray, 1927) ya que «para ella no es tabú la menstruación (*kyiri bara*); le gusta la sangre humana» (pág. 342).

Podría multiplicar las citas de los datos extraordinariamente detallados que aporta Rattray (1927) sobre el simbolismo rojo para demostrar la relación que los ashanti establecen entre feminidad, muerte, asesinato, brujería, no propiciatorio, contaminación menstrual y sacrificios de hombres y animales. Por ejemplo, los ashanti tienen un *suman*, o «fetiche» rojo que es una «especie de chivo expiatorio o ente que se echa sobre sí mismo los males y pecados del mundo» (pág. 13). Éste se empapa en un tinte *esono* rojo (hecho a base de polvo de corteza del árbol *ad'wino*, una especie de *Pterocarpus* probablemente), que es «un sustituto de la sangre humana» que se utiliza en el culto a la tierra, además de simbolizar también la sangre menstrual. Este fetiche, llamado *kunkuma*, también se «mancha con sangre coagulada de ovejas y aves de corral sacrificadas sobre él» y en su interior «se esconde un trozo de fibra (*baha*) utilizado por una mujer menstruante» (pág. 13). Aquí vemos cómo la sangre artificial y la menstruación se relacionan con violaciones del orden natural y social, lo que se consideran «males y pecados». Un último ejemplo, quizá el más sugestivo de todos, será suficiente. Una vez al año tiene lugar una profanación ritual del altar *ntoro* original, el *ntoro* Bosommuru al que ya hemos aludido, que suele ser con frecuencia el del Asantehene en persona. En el día en que se celebran los ritos «el rey es untado con tinte *esono* rojo» (pág. 136), y de esta forma se profana la blancura del *ntoro* y del río Bosommuru. Más tarde, para purificar el altar, se mezcla en un cuenco agua procedente de varios ríos sagrados con arcilla blanca y se rocía el altar con la pasta que se obtiene.

En muchas sociedades patrilineales, en particular en aquellas en las que existen enemistades hereditarias, es la descendencia a través de la línea masculina la que se asocia con un simbolismo de sangre ambivalente. Pero, entre los ashanti, donde el principio articulador dominante es la matrilinealidad, el vínculo de descendencia masculina es considerado casi por completo favorable y relacionado con el Dios Cielo y los dioses del gran río, que controlan la fertilidad, la salud, la fuerza y los valores vitales comunes a todos. Una vez más nos encontramos con el estructuralmente inferior erigido en superior moral y ritualmente, y con la debilidad secular como poder sagrado.

LIMINALIDAD, *STATUS* INFERIOR Y *COMMUNITAS*

Ha llegado el momento de examinar en detalle una hipótesis que trata de explicar los atributos de fenómenos en apariencia tan diversos como los neófitos en la fase liminal del ritual, los autóctonos subyugados, las pequeñas naciones, los bufones, los mendigos santos, los buenos samaritanos, los movimientos milenaristas, los «vagabundos del *dharma*», la matrilateralidad en sistemas patrilineales, la patrilateralidad en los matrilineales y las órdenes monásticas. Resulta difícil imaginar conjunto peor avenido de fenómenos sociales; ahora bien, todos tienen esta característica común: son personas o principios que 1) caen dentro de los intersticios de las estructuras sociales, 2) se encuentran en sus márgenes, 3) ocupan sus últimos peldaños. Esto nos lleva de nuevo al problema de la definición de la estructura social. *A dictionary of the social sciences* (Gould and Kolb, 1964) constituye una fuente autorizada de definiciones, y en ella A. W. Eister revisa algunas de las principales formulaciones de esta concepción. Spencer, al igual que muchos otros sociólogos modernos, considera la estructura social como «una ordenación (de la que puede darse más de un tipo) más o menos diferenciada de *instituciones* (subrayado de Eister) especializadas y mutuamente dependientes y las organizaciones institucionales de posiciones y/o de actores que implican, todas desarrolladas en el curso natural de los acontecimientos, como grupos de seres humanos, con unas determinadas necesidades y capacidades, que interactúan entre sí (según diversos tipos o modos de interacción) e intentan adaptarse a su entorno físico» (págs. 668-669). Raymond Firth (1951) propone una concepción más analítica en los términos siguientes:

En los tipos de sociedades normalmente estudiados por los antropólogos, la estructura social puede incluir relaciones críticas o básicas surgidas de modo similar de un sistema de clases fundado en las relaciones con la tierra. Otros aspectos de la estructura social surgen de la pertenencia a otras clases de grupos permanentes, tales como clanes, castas, grupos de edad o sociedades secretas, y otras relaciones básicas tienen su origen en la posición ocupada dentro de un sistema de parentesco (pág. 32).

La mayoría de las definiciones contienen la noción de una ordenación de posiciones o *status*, y casi todas implican la institucionalización y persistencia de los grupos y relaciones. La mecánica clásica, la morfología y fisiología de animales y plantas y, en fecha más reciente, la lingüística estructural de la mano de Lévi-Strauss, han sido «saqueadas» por los científicos sociales en busca de conceptos, modelos y formas homólogas; todas estas disciplinas comparten la noción de una disposición superorgánica de partes o posiciones que se prolonga, con modificaciones más o menos graduales, en el curso del tiempo. El concepto de «conflicto» ha venido a relacionarse con el de «estructura social», dado que la diferenciación de las partes acaba convirtiéndose en una oposición entre las mismas, y un *status* poco frecuente se convierte en objeto de enfrentamientos entre individuos y grupos que aspiran a él.

La otra dimensión de «sociedad» que me interesa aquí resulta menos fácil de definir. G. A. Hillery (1955) analizó noventa y cuatro definiciones del término «comunidad», y llegó a la conclusión de que «aparte del concepto de que la gente vive en comunidad, no existe un acuerdo total en lo referente a la naturaleza de la comunidad» (pág. 119). Así pues, el campo parece estar aún abierto a nuevos intentos de definición. He tratado de evitar la idea de que la *communitas* tiene un marco territorial concreto, de carácter con frecuencia limitado, que aparece en numerosas definiciones: para mí, la *communitas* surge allí donde no hay estructura social. Quizá la mejor forma de articular este difícil concepto en palabras sea la de Martin Buber, aunque, a mi juicio, debería considerársele más como un informador nativo dotado de singular talento que como un científico social. Buber (1961) utiliza el término «comunidad» para referirse a *communitas*: La comunidad es el no estar más el uno junto al otro (y, cabría añadir, por encima y por debajo) sino *con* los otros integrantes de una multitud de personas. Y esta multitud, aunque avanza hacia un objetivo, con todo experimenta por doquier un volverse hacia, un hacer frente dinámico a los otros, un fluir del *Yo* al *Tú*. Hay comunidad allí donde surge comunidad» (pág. 51). Buber pone el dedo en la llaga en lo referente a la natu-

raleza espontánea, concreta e inmediata de la *communitas*, en oposición a la naturaleza regida por la norma, institucionalizada y abstracta de la estructura social. Ahora bien, la *communitas* sólo resulta patente o accesible, por así decirlo, a través de su yuxtaposición a, o hibridación con, aspectos de la estructura social. Al igual que en la psicología de la *Gestalt*, en la que la figura y el fundamento se determinan mutuamente, o como ciertos elementos raros que no se encuentran nunca en la naturaleza en estado puro sino sólo con integrantes de compuestos químicos, así la *communitas* sólo puede entenderse relacionada de alguna manera con la estructura. No se debe pensar que, debido a ese carácter evasivo, y a la dificultad que supone definirlo, el componente de *communitas* no tiene importancia. En este punto puede resultar oportuna la historia de la rueda de la carreta de Lao-tsé: los radios de la rueda y el cubo (esto es, el bloque central de la rueda que sujeta el eje y los radios) al que van unidos no valdrían para nada, dijo Lao-tsé, si no fuese por el agujero, el hueco, el vacío del centro. La *communitas*, con su carácter desestructurado, que representa lo «inmediato» de la interacción humana, lo que Buber ha llamado *das Zwischenmenshliche*, podría muy bien compararse con el «vacío del centro», que es indispensable, sin embargo, para el funcionamiento de la estructura de la rueda.

No es casualidad ni falta de rigor científico el que, al igual que otros investigadores que han estudiado la noción de *communitas*, me vea forzado a recurrir a la metáfora y la analogía, ya que la *communitas* tiene un aspecto existencial; implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad. La estructura, por otro lado, tiene un aspecto cognitivo; tal acomo Lévi-Strauss la ha visto, ésta es, en esencia, una serie de clasificaciones, un modelo para reflexionar acerca de la cultura y la naturaleza y para ordenar la vida pública de cada uno. La *communitas* tiene también un aspecto de potencialidad, de ahí que se dé con frecuencia en el modo subjuntivo. Las relaciones entre seres totales son generadoras de símbolos, metáforas y comparaciones; sus productos son el arte y la religión más que las estructuras políticas y legales. Bergson vio en las palabras y escritos de los profetas y grandes artistas la creación de una «moralidad abierta», que era a su vez expresión de lo que él llamaba *l'élan vital*, o «impulso vital» evolutivo. Los profetas y artistas suelen ser gente liminal y marginal, «observadores periféricos», que se esfuerzan con sincera y total entrega por desembarazarse de los clichés asociados a la ocupación y desempeño de los diversos *status* y por

mantener relaciones vitales con otros hombres, ya sean reales o imaginarios. En sus obras podemos vislumbrar ese potencial evolutivo sin utilizar de la humanidad que aún no ha sido exteriorizado y fijado en la estructura.

La *communitas* se introduce por los intersticios de la estructura en el caso de la liminalidad; por los márgenes, en el de la marginalidad; y por debajo suyo, si se trata de la inferioridad. No existe prácticamente lugar alguno en que no se la considere sagrada o «santa», y ello debido quizá a que transgrede o elimina las normas que rigen las relaciones estructuradas e institucionalizadas, al tiempo que va acompañada de experiencias de una fuerza sin precedentes. Los procesos de «nivelación» y «despojamiento» sobre los que Goffman ha llamado nuestra atención parecen, a menudo, llenar de afecto a las personas a ellos sometidas. No cabe duda de que, a través de estos procesos, se liberan energías instintivas, pero en la actualidad me inclino a pensar que la *communitas* no es tan sólo el producto de impulsos biológicamente heredados y libres de toda traba cultural, sino que se trata más bien del producto de facultades intrínsecas del hombre, entre las que se incluyen la racionalidad, la volición y la memoria, que se desarrollan con la experiencia de la vida en sociedad, como sucede entre los tallensi, donde sólo los varones adultos sufren las experiencias que les inducen a recibir altares *bakologo*.

La idea de que existe un vínculo genérico entre los hombres, así como el sentimiento relacionado de «confraternidad», no son epifenómenos de algún tipo de instinto gregario sino productos de *hombres entregados en cuerpo y alma*. La liminalidad, la marginalidad y la inferioridad estructural son condiciones en las que con frecuencia se generan mitos, símbolos, rituales, sistemas filosóficos y obras de arte. Estas formas culturales proporcionan a los hombres una serie de patrones o modelos que constituyen, a un determinado nivel, reclasificaciones periódicas de la realidad y de la relación del hombre con la sociedad, la naturaleza y la cultura, pero son también algo más que meras clasificaciones, ya que incitan a los hombres a la acción a la vez que a la reflexión. Cada una de estas obras tiene un carácter multívoco, con múltiples significados, y es capaz de afectar a la gente a muchos niveles psicobiológicos simultáneamente.

Aquí se produce un proceso dialéctico, ya que la inmediatez de la *communitas* da paso a la mediatez de la estructura, mientras que, en *les rites de passage*, los hombres son liberados de la estructura a la *communitas* para volver posteriormente a una estructura revi-

talizada por su experiencia de la *communitas*. Lo cierto en que ninguna sociedad puede funcionar adecuadamente sin esta dialéctica. La exageración de la estructura puede conducir incluso a manifestaciones patológicas de la *communitas* al margen o contra «la ley», mientras que la exageración de la *communitas* en determinados movimientos religiosos o políticos de tipo nivelador puede ir seguida sin tardanza de despotismo, burocracia desmedida u otras modalidades de esclerosis de la estructura. Esto se debe a que, al igual que los neófitos en las cabañas de circuncisión africanas, los monjes benedictinos o los miembros de los movimientos milenaristas, quienes viven en comunidad parecen precisar, más tarde o más temprano, una autoridad con plenos poderes, ya se trate de una serie de mandamientos religiosos, un líder inspirado por la divinidad o un dictador. La *communitas* no pueden darse en solitario si quieren satisfacerse debidamente las necesidades materiales y organizativas de los seres humanos; la maximización de la *communitas* provoca una maximización de la estructura, lo que a su vez produce enfrentamientos revolucionarios que pretenden conseguir una *communitas* renovada. La historia de toda gran sociedad constituye una buena muestra, a nivel político, de semejante oscilación, y en el capítulo siguiente se expondrán dos importantes ejemplos de esto.

Anteriormente mencioné la estrecha conexión existente entre estructura y propiedad, ya sea ésta privada o colectiva, heredada o administrada; así, la mayoría de los movimientos milenaristas tratan de abolir la propiedad o de que la posesión de todos los bienes sea común. Normalmente ello sólo es posible durante un breve período de tiempo, hasta la fecha fijada para la llegada del milenio o los *cargos* ancestrales. Cuando la profecía no se cumple, vuelven la propiedad y la estructura y el movimiento se institucionaliza; puede también desintegrarse, en cuyo caso sus seguidores se incorporan al orden estructurado circundante. Sospecho que el mismo Lewis Henry Morgan deseaba el advenimiento de la *communitas* universal; a modo de ejemplo veamos lo que dice en los últimos y contundentes párrafos de su obra *La sociedad primitiva* (1975): «El destino final de la humanidad no es una mera carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser la ley del futuro como lo ha sido del pasado... Parece que la disolución social será la terminación de una empresa de la cual la propiedad es el fin y la meta, porque dicha empresa contiene los elementos de su propia destrución. La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios y la educación uni-

versal anticipan el próximo plano más elevado de la sociedad, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente» (pág. 544).

¿Cuál es este «plano más elevado»? Es ahí donde aparentemente Morgan sucumbe al error en que incurrieron pensadores de la categoría de Rousseau y Marx: la confusión entre *communitas*, que es una dimensión de todas las sociedades, ya sean pasadas o presentes, y la sociedad arcaica o primitiva. «Será una resurrección», prosigue diciendo, «en forma más elevada de la libertad, igualdad y fraternidad de las antiguas *gentes*». Pero como confirmarían hoy la gran mayoría de los antropólogos, las normas y diferencias de *status* y prestigio impuestas por la costumbre en las sociedades preliterarias apenas dejan lugar para la libertad y la elección individuales —el individualista a menudo es considerado como un brujo— ni tampoco para la auténtica igualdad entre, por ejemplo, hombres y mujeres, viejos y jóvenes, jefes y gentes comunes, al tiempo que la fraternidad misma sucumbe a menudo a la marcada distinción de *status* entre los hermanos mayores y los menores. La pertenencia a segmentos rivales en sociedades como la tallensi, la nuer o la tiv no permite siquiera la fraternidad tribal; tal pertenencia compromete al individuo con la estructura y los conflictos inseparables de la diferenciación estructural. Sin embargo, aún en las sociedades más simples, la diferencia entre estructura y *communitas* existe, y adquiere una expresión simbólica a través de los atributos culturales de la liminalidad, la marginalidad y la inferioridad. En las distintas sociedades, y en períodos diferentes dentro ya de cada sociedad, se impone uno u otro de estos «antagonistas inmortales» (tomando prestado un término que Freud empleó con un sentido diferente), pero juntos constituyen la «condición humana», en lo que se refiere a las relaciones del hombre con sus congéneres.

CAPÍTULO IV

COMMUNITAS: MODELO Y PROCESO

MODALIDADES DE *COMMUNITAS*

Este capítulo surge casi espontáneamente de un seminario que impartí en la Universidad de Cornell a un grupo interdisciplinario de estudiantes y profesores, sobre distintas cuestiones de lo que podrían denominarse los aspectos metaestructurales de las relaciones sociales. Yo fui educado en la tradición socioestructuralista ortodoxa de la antropología británica, la cual —por exponer un complejo razonamiento con cruda sencillez— considera a la «sociedad» como un sistema de posiciones sociales, pudiendo tener este sistema una estructura segmentaria, jerárquica, o ambas a la vez. Lo que quiero subrayar aquí es que las unidades de la estructura social están constituidas por las relaciones entre *status*, roles y funciones. (Aquí, por supuesto, no utilizo la palabra «estructura» en el sentido en que generalmente la usa Lévi-Strauss). La utilización de modelos socioestructurales ha sido extremadamente útil para clarificar muchas áreas oscuras de la cultura y la sociedad, pero, al igual que otras ideas importantes, el punto de vista estructural ha acabado convirtiéndose con el tiempo en una traba y un fetiche. La experiencia del trabajo de campo y una serie de lecturas generales sobre el arte y las humanidades me convencieron de que lo «social» no es idéntico a lo «socioestructural», de que existen otras modalidades de relación social.

Más allá de lo estructural se encuentra no sólo la hobbessiana «guerra de todos contra todos» sino también la *communitas,* for-

ma de relación ya reconocida como tal por nuestro seminario. En esencia, la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos y con una indiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y *status* sino enfrentados entre sí, un poco a la manera del «Yo y Tú» de Martin Buber. Junto con esta confrontación directa, inmediata y total de identidades humanas, suele darse un modelo de sociedad, una especie de *communitas* homogénea y sin estructurar, cuyas fronteras coinciden idealmente con las de la especie humana. La *communitas* difiere en este aspecto enormemente de la «solidaridad» durkeimiana, cuya fuerza depende del contraste entre grupo interno y grupo externo. Hasta cierto punto, puede decirse que la *communitas* es a la solidaridad lo que la «moralidad abierta» es a la «moralidad cerrada» de Henri Bergson. Pero la espontaneidad e inmediatez de la *communitas* —en oposición al carácter jurídico-político de la estructura— rara vez puede mantenerse durante largo tiempo, y la misma *communitas* desarrolla pronto una estructura en la que las relaciones libres entre los individuos acaban por convertirse en relaciones, regidas por la norma, entre personas sociales. Así pues, debe distinguirse entre (1) *communitas existencial* o *espontánea*, más o menos lo que los *hippies* llamarían hoy «un *happening*», y William Blake podría haber denominado «el instante fugaz en su decurso» o, más tarde, «el perdón mutuo de toda culpa»; (2) *communitas normativa*, en la que, bajo la influencia del tiempo, la necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la consecución de los fines propuestos, la *communitas* existencial se transforma en un sistema social duradero, y (3) *communitas ideológica*, una etiqueta que puede aplicarse a diversos modelos utópicos de sociedades basadas en la *communitas* existencial.

La *communitas* ideológica es a la vez un intento de describir los efectos externos y visibles —la forma exterior, podría decirse— de una vivienda interna de la *communitas* existencial y de presentar las condiciones sociales óptimas bajo las que cabría esperar que tales experiencias florecieran y se multiplicaran. Tanto la *communitas* normativa como la ideológica se encuentran ya dentro del dominio de la estructura, y es el sino de toda *communitas* surgida espontáneamente a lo largo de la historia sufrir lo que la mayoría de la gente considera como una «decadencia y caída» en la esfera de la estructura y la ley. En los movimientos religiosos del tipo *communitas*, no sólo acaba «volviéndose rutinario» el carisma de los líderes, sino incluso la *communitas* de sus primeros discípulos y

seguidores. Me propongo rastrear aquí las líneas maestras de este proceso de amplia difusión, refiriéndome en concreto a dos ejemplos históricos bien conocidos: los primeros franciscanos de la Europa medieval y los sahajiyas de los siglos XV y XVI en la India.

Además, la estructura suele tener un carácter pragmático y propio de este mundo, mientras que la *communitas* es a menudo especulativa y genera imágenes e ideas filosóficas. Un ejemplo de este contraste, al que nuestro seminario dedicó especial atención, es esa especie de *communitas* normativa que caracteriza la fase liminal de los ritos de iniciación tribales. En ella se produce normalmente una gran simplificación de la estructura social tal como la entiende la escuela antropológica británica, acompañada por una rica proliferación de la estructura ideológica en forma de mitos, y *sacra* en el sentido que Lévi-Strauss da a estas palabras. Las reglas que abolen los pequeños detalles de la diferenciación estructural en los dominios del parentesco, la economía y la estructura política, entre otros, liberan la predisposición del hombre hacia lo estructural y le permiten dar rienda suelta en las esferas culturales del mito, el ritual y el símbolo. Ahora bien, lo que aquí nos interesa no es la iniciación tribal, sino la génesis de los movimientos religiosos, aunque posiblemente pueda decirse de ambas que exhiben un carácter «liminal», al surgir en períodos de transición social drástica en los que la sociedad misma parece desplazarse de un estado prefigurado a otro, independientemente de que se crea que el *terminus ad quem* se encuentra en la tierra o en el cielo.

En el seminario, asimismo, nos tropezamos frecuentemente con ejemplos, tanto en religión como en literatura, en los que las *communitas* normativa e ideológica se hallaban simbolizadas por categorías, grupos, tipos o individuos estructuralmente inferiores, que iban desde el hermano de la madre en las sociedades patrilineales, hasta los pueblos autóctonos conquistados, los campesinos de Tolstoi, los *harijans* de Gandhi, y los «pobres bienaventurados» o «pobres de Dios» de la Europa medieval. A modo de ejemplo, los *hippies* de hoy, al igual que los franciscanos de ayer, adoptan los atributos del inferior desde un punto de vista estructural con el fin de alcanzar la *communitas*.

Communitas ideológica y espontánea

Los indicios y señales dispersos que hemos encontrado en las sociedades preliterarias y preindustriales de la presencia en sus cul-

turas, sobre todo en lo referente a la liminalidad e inferioridad estructural del modelo igualitario que hemos denominado *communitas* normativa, se transforman en las sociedades complejas y cultas, ya sean antiguas o modernas, en un auténtico torrente de puntos de vista explícitamente formulados sobre el mejor sistema para que los hombres puedan vivir juntos en armoniosa compañía; podemos llamar a semejantes concepciones, como acabamos de apuntar, *communitas* ideológica. Con el fin de transmitir la amplia gama de estas formulaciones del dominio ideal y sin estructurar, me gustaría aducir, al azar, testimonios de fuentes muy distantes entre sí en el tiempo y en el espacio. En estas fuentes, tanto religiosas como seculares, se mantiene la conexión bastante constante entre liminalidad, inferioridad estructural, *status* ínfimo y marginación estructural por un lado y, por otro, valores humanos tan universales como la paz y la armonía entre los hombres, la fecundidad, la salud del cuerpo y el alma, la justicia universal, la camaradería y hermandad entre todos los hombres, la igualdad ante Dios, la ley o la fuerza vital de hombres y mujeres, jóvenes y viejos, y personas de todas las razas y grupos étnicos, y resulta especialmente importante en todas estas formulaciones utópicas la persistente conexión existente entre igualdad y ausencia de propiedad. Tomemos, por ejemplo, la república ideal que en *La tempestad* (II, 1, págs. 149-151) de Shakespeare, propone Gonzalo al dirigirse a los malvados Antonio y Sebastián:

GONZALO.—En mi república todas las cosas iban a ser lo contrario de lo que son. Porque no admitiría ningún género de comercio, ni el nombre siquiera de magistrado. Las letras no serían conocidas. Ni riqueza, ni pobreza, ni ninguna servidumbre. Ningún contrato, ninguna herencia, ninguna linde ni campo cerrado, ningún cultivo ni viñedo. No habría metal, trigo, vino ni aceite. Ninguna ocupación, todos los hombres estarían ociosos, todos. Y las mujeres también, pero inocentes y puras. Ninguna soberanía.

SEBASTIÁN.—Pero él sería rey.

ANTONIO.—La parte final de este programa de república se olvida del comienzo.

GONZALO.—La naturaleza produciría todas las cosas para todos, sin sudor y sin esfuerzo. No iba a tolerar la tradición, la felonía, la espada, la pica, el puñal, el cañón o cualquier arma que ya no sería necesaria, porque la naturaleza ofrecería por sí misma con profusión, pletórica, todo lo necesario para alimentar a mi inocente pueblo.

SEBASTIÁN.—¿Y no se casaría nadie entre sus súbditos?

ANTONIO.—No, hombre, no, sólo habría holgazanes... putas y bribones.

GONZALO.—Señor, gobernaría con tal perfección que hasta haría olvidar la Edad de Oro.

La república de Gonzalo contiene muchos de los atributos de la *communitas*. La sociedad se contempla como un todo sin suturas ni estructuras, rechazándose por igual *status* y contrato —los polos evolutivos de todo el sistema de desarrollo social de Sir Henry Maine—, evitándose la propiedad privada, con sus lindes y campos cercados, cultivos y viñedos, y confiando en la generosidad de la naturaleza para proveer a todas las necesidades. En este último punto se ve apoyado, aunque de una forma más bien falsa, por el marco caribeño en que se desarrolla la acción; en circunstancias más espartanas los hombres habrían tenido que trabajar aun cuando sólo fuera para entrar en calor. Así, soslaya la dificultad máxima con que tropiezan todas las utopías: la necesidad de producir los artículos indispensables para la vida mediante el trabajo o, en la jerga de los economistas, movilizar los recursos. Movilizar recursos significa, asimismo, movilizar gente, lo cual implica una organización social, con sus «fines», sus «medios» y el necesario «aplazamiento de las gratificaciones», todo lo cual conlleva el establecimiento, aun cuando sólo sea de forma temporal, de relaciones estructurales ordenadas entre los hombres. Puesto que, bajo tales condiciones, unos deben iniciar y mandar y otros responder y seguir, todo sistema de producción y distribución de recursos encierra en sí el germen de la segmentación y jerarquía estructural. Gonzalo evita este inconveniente por el procedimiento de atribuir una increíble fecundidad a la naturaleza, demostrando así el absurdo de su noble sueño. De igual modo, Shakespeare, como hace con relativa frecuencia, pone argumentos válidos en boca de personajes de baja condición cuando le hace decir a Sebastián: «Pero él sería rey». Aquí podemos detectar la intuición de que, siempre que se adopta una perfecta igualdad en una dimensión social, se provoca una perfecta desigualdad en otra.

Un valor decisivo de la *communitas* puesto de relieve por Gonzalo es el de la inocencia y pureza de quienes viven sin una autoridad soberana. Nos encontramos aquí ante la presunción, que posteriormente habría de desarrollar Rousseau con mayor detalle, de la bondad natural de los seres humanos mientras viven en estado de igualdad absoluta, sin propiedades ni estructuras. De hecho, Gonzalo sugiere que en su pueblo inocente no habría traición, ni felonía, ni espada, ni pica, ni puñal, ni cañón, armas éstas con las que parece equiparar la necesidad de cualquier otro artefacto,

como si las guerras, conflictos o, por supuesto, cualquier tipo de «politiqueo» guardasen necesariamente relación con la tecnología, incluso de la más rudimentaria especie.

La república de Gonzalo se asemeja más que cualquier otra modalidad de *communitas* ideológica a lo que Buber (1974, 1961) ha llamado *das Zwischenmenschliche*, o *communitas* espontánea. Cuando Buber utiliza el término «comunidad» no están pensando en grupos sociales permanentes con estructuras institucionalizadas. El cree, desde luego, que tales grupos pueden encontrarse en la comunidad, y que ciertas clases de grupos, como los *kvuzoth* y *kibbutzim* de Israel, conservan mejor su espíritu; ahora bien, para Buber la comunidad es en esencia un modo de relación entre personas totales y concretas entre *Yo* y *Tú*. Esta relación es siempre un *happening*, algo que surge de la reciprocidad inmediata, cuando cada persona conoce plenamente al ser de la otra. En palabras de Buber: «Sólo cuando tengo que relacionarme con otro ser de forma esencial, esto es, de forma que él ya no sea más un fenómeno de mi *Yo*, sino que sea mi *Tú*, experimento yo la realidad del habla con otro, en la indiscutible autenticidad de la reciprocidad» (1961, pág. 72). Pero Buber no restringe la comunidad a relaciones diádicas y habla también de un «*Nosotros* esencial», voz por la que entiende «una comunidad de varias personas independientes, que tienen un yo y una autorresponsabilidad... El *Nosotros* incluye el *Tú*. Sólo los hombres capaces de decir verdaderamente *Tú a* otro pueden verdaderamente decir *Nosotros con* otro... Ningún tipo específico de formación de grupo como *tal* puede aducirse como ejemplo del *Nosotros* esencial, pero en muchos de ellos la variedad que es propicia al surgimiento del *Nosotros* puede verse con suficiente claridad... Para impedir que el *Nosotros* surja o se preserve, basta con aceptar a un solo hombre que esté ávido de poder y utilice a los demás como medio para conseguir sus fines, o que desee ser importante y haga el ridículo» (pág. 213-214).

En esta y otras formulaciones similares, Buber deja claro que el «*Nosotros* esencial» es un modo de relación pasajero, si bien de extraordinaria fuerza, entre personas consideradas en su totalidad. A mi juicio, el «*Nosotros* esencial» tiene un carácter liminal, pues la persistencia implica institucionalización y repetición, mientras que la communidad (que, aproximadamente, equivale a *communitas* espontánea) es siempre una experiencia única y, por consiguiente, de carácter socialmente pasajero. A veces, Buber da la impresión de estar equivocado acerca de la posibilidad de convertir esta

experiencia de reciprocidad en formas de carácter estructural. La *communitas* espontánea no puede expresarse nunca adecuadamente en forma estructural, pero puede surgir en cualquier momento y de manera imprevista entre seres humanos a los que se considera o define institucionalmente como miembros de cualquiera, de todas o de ninguna clase de agrupación social. Al igual que en las sociedades preliterarias los ciclos de desarrollo social e individual se ven interrumpidos por instantes más o menos prolongados de liminalidad ritualmente protegida y estimulada, cada uno con su núcleo de *communitas* en potencia, así la estructura básica de la vida social en las sociedades complejas se ve también interrumpida, aunque en este caso sin provocaciones ni salvaguardias institucionalizadas, por innumerables instantes de *communitas* espontánea.

En las sociedades preindustriales y de industrialización reciente con múltiples relaciones sociales, la *communitas* espontánea parece ir asociada con gran frecuencia a los poderes místicos, y está considerada como un carisma o gracia transmitido por las deidades o antepasados; no obstante esto, se intenta por medio de los procedimientos rituales impetrantes, sobre todo en las fases de reclusión liminal, que las deidades o los antepasados aporten a los hombres ese carisma de *communitas*. Pero ninguna forma social concreta se considera expresión de la *communitas* espontánea: se espera más bien que surja en los intervalos entre el desempeño de posiciones y *status* sociales, en lo que ha dado en denominarse «los intersticios de la estructura social». En las sociedades industrializadas complejas se encuentran todavía huellas, en las liturgias de las iglesias y otras organizaciones religiosas, de intentos institucionalizados dirigidos a la preparación del advenimiento de la *communitas* espontánea. Esta modalidad de relación, empero, parece florecer mejor en situaciones liminales espontáneas, como, por ejemplo, las fases entre estados en los que predomina el desempeño del rol socioestructural y, sobre todo, entre status iguales.

En fechas relativamente recientes se han producido algunos intentos en América y Europa occidental de recrear las condiciones rituales bajo las que la *communitas* espontánea puede, digámoslo de una vez, invocarse. Los *beats* y los *hippies*, mediante la utilización ecléctica y sincrética de símbolos y acciones litúrgicas extraídos del repertorio de diversas religiones y de drogas «que expanden la mente», música «*rock*» y luces relampagueantes, tratan de establecer una comunión «total» entre ellos. Ello les permitirá o por lo menos así lo esperan y creen, comunicarse mediante el «*derè-*

glement ordonné de tous les sens, en tierna, silenciosa, consciente reciprocidad y con la máxima concreción posible. La clase de *communitas* que buscan alcanzar los miembros de la tribu con sus ritos y los *hippies* con sus *happenings* no es la camaradería agradable y natural que puede darse entre amigos, compañeros de trabajo o colegas profesionales en cualquier momento: lo que ellos buscan es una experiencia transformadora que vaya hasta la raíz misma del ser de cada persona y encuentre en ella algo profundamente comunal y compartido.

La homología que se hace a menudo entre los sustantivos «existencia» y «éxtasis» resulta pertinente aquí. Existir es «estar fuera», es decir, estar fuera de todas las posiciones estructurales que uno ocupa normalmente en un sistema social; existir es estar en éxtasis. Ahora bien, para los *hippies* —como, por supuesto, para muchos movimientos milenaristas y «entusiastas»— el éxtasis de la *communitas* espontánea es visto como el fin del esfuerzo humano; en la religión de las sociedades preindustriales, en cambio, este estado se considera más bien como un medio conducente a una participación más plena en la extraordinaria gama de roles estructurales a desempeñar. Esta concepción es quizá más sabia, ya que los seres humanos se responsabilizan de satisfacerse mutuamente las necesidades más humildes, tales como el comer, el beber, el vestir y la enseñanza detallada de técnicas de tipo material y social. Semejantes responsabilidades requieren un ordenamiento detallado de las relaciones humanas y del conocimiento de la naturaleza por el hombre. Hay un misterio de la distancia mutua, lo que el poeta Rilke llamó «la circunspección del gesto humano», que es tan importante desde el punto de vista humano como el misterio de la intimidad.

Una vez más volvemos a la necesidad de contemplar la vida social del hombre como un proceso o, mejor aún, como una multiplicidad de procesos, en el que el carácter de una determinada fase —con la *communitas* ocupando una posición preponderante— difiere profunda, hasta abismalmente, del de todas las restantes. La gran tentación humana, apreciable sobre todo entre los utópicos, consiste en resistirse a renunciar a cuanto de bueno y grato hay en esa fase para dar paso a lo que pueden ser los problemas y peligros ineludibles de la siguiente. En la *communitas* espontánea proliferan los sentimientos, sobre todo los agradables, mientras que la vida en la «estructura» está llena de dificultades objetivas: han de tomarse decisiones, los gustos han de sacrificarse a los deseos y necesidades del grupo, y los obstáculos físicos y sociales deben

superarse con un cierto coste personal. La *communitas* espontánea está rodeada por un algo «mágico»; desde un punto de vista subjetivo comunica la sensación de un poder ilimitado, pero este poder sin transformar no puede aplicarse directamente a los detalles organizativos de la existencia social y no constituye un sustituto del pensamiento lúcido ni de la voluntad sostenida. Por otro lado, la acción estructural no tarda en volverse árida y mecánica si quienes participan en ella no se sumergen periódicamente en el abismo regenerador de la *communitas*. Lo más sabio es encontrar en todo momento la relación apropiada entre estructura y *communitas* bajo las circunstancias *dadas* de tiempo y lugar, aceptar cada modalidadd cuando es superior sin que ello signifique rechazar la otra, y no aferrarse a ninguna una vez que haya perdido el impulso momentáneo.

La república de Gonzalo, como Shakespeare parece indicar irónicamente, es una fantasía edénica, ya que la *communitas* espontánea es una fase, un momento, y no una condición permanente. Desde el momento en que se introduce un palo en la tierra para excavar, se doma a un potro, se protege a un ser humano de una jauría de lobos o se encarcela a un enemigo, nos encontramos ya frente a los gérmenes de una estructura social. Ésta no se reduce simplemente a la serie de cadenas que atan a los hombres en cualquier lugar, sino que incluye los mismos medios culturales que preservan la dignidad y libertad, así como la existencia corporal de hombres, mujeres y niños. Pueden existir múltiples imperfecciones en los medios estructurales empleados y en la forma en que se utilizan, pero desde los comienzos mismos de la prehistoria, la evidencia sugiere que son tales medios los que hacen que el hombre sea más genuinamente hombre. Esto no significa que la *communitas* espontánea sea mera «naturaleza»; la *communitas* espontánea es la naturaleza en diálogo con la estructura, unida a ella como una mujer se une a un hombre. Juntas forman una corriente de vida: un afluente suministra energía, el otro, fertilidad aluvial.

POBREZA FRANCISCANA Y *COMMUNITAS*

Entre la república de Gonzalo y los modelos de sistemas estructurales muy integrados existe una gran profusión de formas sociales ideales. Las actitudes respecto a la propiedad diferencian los modelos de *communitas* de los de orientación más empírica, que

combinan en proporciones variables componentes del tipo *communitas* con el reconocimiento patente de las ventajas organizativas de las estructuras institucionalizadas. Es esencial distinguir entre los modelos ideales de *communitas* recogidos en la literatura o proclamados por los fundadores de movimientos o comunidades existentes, y el proceso social resultante de los intentos entusiastas llevados a cabo por el fundador y sus seguidores para vivir de conformidad con tales modelos. Sólo gracias al estudio a lo largo del tiempo de los campos sociales, cualquiera que sea su carácter dominante, pueden llegar a entenderse los matices reveladores de conducta y decisión que ponen de manifiesto la estructura evolutiva de la relación entre el ideal y la praxis, entre *communitas* existencial y *communitas* normativa.

Uno de los grandes ejemplos clásicos de semejante tipo de desarrollo puede encontrarse, dentro de la esfera de la Iglesia Católica, en la historia de la Orden Franciscana. M. D. Lambert, que en su libro *Franciscan poverty* (1961) utiliza las principales fuentes primarias y secundarias de la historia y doctrina franciscanas, ha hecho una reconstrucción extraordinariamente lúcida del curso de los acontecimientos que se desencadenaron a raíz del intento de San Francisco de vivir, y animar a otros a vivir, de acuerdo con una determinada concepción de la pobreza. Lambert examina las vicisitudes que en el transcurso del tiempo encontró el grupo fundado por Francisco, en sus relaciones con la estructura eclesiástica e, implícitamente, con la sociedad secular circundante, poniendo así de manifiesto un paradigma procesual del destino de la *communitas* espontánea cuando entra en la historia social. Movimientos posteriores, tanto religiosos como seglares, han mostrado una tendencia a seguir, en distintos momentos de la historia, el modelo del franciscanismo en sus relaciones con el mundo.

Communitas y pensamiento simbólico

La esencia de las cautas deducciones de Lambert sobre la original forma de pensar de Francisco y sus ideas sobre la pobreza se ajusta, poco más o menos, a lo que sigue: en primer lugar —y en esto Francisco se asemeja a muchos otros fundadores de grupos del tipo *communitas*—, «su pensamiento era siempre inmediato, personal y concreto. Las ideas se le aparecían en forma de imágenes. Para él, una secuencia de pensamiento... consiste en saltar de una imagen a la siguiente... Cuando, por ejemplo, desea explicar

su estilo de vida al Papa Inocencio III, transforma su súplica en una parábola; en otras ocasiones, cuando desea que los hermanos entiendan sus intenciones, elige expresarse mediante símbolos. Con el fin de poner de manifiesto el lujo que preside la mesa de los hermanos, Francisco se disfraza de pobre forastero. La iniquidad que supone el contacto con el dinero se sugiere mediante una parábola escenificada que Francisco impone a un pecador a modo de penitencia» (pág. 33). Esta forma de pensar concreta, personal y a base de imágenes, es muy característica de quienes aman la *communitas* existencial, la relación directa entre un hombre y otro y entre los hombres y la naturaleza; las abstracciones no se corresponden con el contacto vital. William Blake, por ejemplo, gran exponente literario de la *communitas* en sus *Prophetic Bookd*, escribió: «Quien quiera hacer bien a otros deberá hacerlo mediante Detalles Mínimos; el Bien General es la aspiración del Hipócrita y el Bribón».

Asimismo, y al igual que otros profestas de la *communitas*, tanto antiguos como modernos, Francisco tomó varias decisiones trascendentales inspiradas en el simbolismo de los sueños. Por ejemplo, antes de que decidiera renunciar a la jefatura oficial de la Orden en 1220, «soñó con una gallinita negra que, por más que lo intentaba, no conseguía cubrir a todas sus crías bajo las alas debido a su extrema pequeñez». Algún tiempo después, sus defectos como legislador se le revelaron en otro sueño en el que «trató en vano de alimentar a sus hambrientos hermanos con migas de pan que se escapaban entre sus dedos» (pág. 34). Fue sin duda la misma concreción de su pensamiento y, si conociéramos del todo las circunstancias relativas a su entorno social, la multivocalidad de su simbolismo lo que hizo de Francisco un mal legislador. La creación de una estructura social, sobre todo en el marco protoburocrático de la *ecclesia* romana, habría requerido una predisposición a la abstracción y la generalización, un talento especial para la producción de conceptos unívocos y una capacidad de previsión generalizada; rasgos todos ellos que habrían estado en contradicción con la inmediatez, la espontaneidad y, naturalmente, el manifiesto realismo de la idea que Francisco tenía de la *communitas*. Además, Francisco, al igual que otros antes y después de él, jamás logró superar las limitaciones numéricas que parecen existir sobre los grupos que maximizan la *communitas* existencial: «Francisco fue un inigualable maestro espiritual de *pequeños* grupos, pero no logró proporcionar la organización impersonal que se requería para mantener una orden a escala mundial» (pág. 36).

En fecha reciente, Martin Buber (1955) ha estudiado este pro-

blema, sosteniendo que «un ente comunitario orgánico —y sólo ésos pueden unirse para formar una raza de hombres bien proporcionada y articulada— no se construirá nunca a base de individuos, sino sólo de comunidades pequeñas e incluso ínfimas: una nación es una comunidad en la medida en que es una comunidad de comunidades» (pág. 136). Así pues, propone soslayar el problema que tuvo que afrontar Francisco al redactar *a priori* una constitución detallada, permitiendo que su comunidad de comunidades progrese gradualmente hacia la coherencia. Esto se logra estableciendo una relación entre centralización y descentralización, entre idea y realidad, informada por «un gran tacto espiritual», con un medir y ponderar, constante y continuo, de la justa proporción entre ellos (pág. 137).

Buber, en suma, desea mantener la concreción de la *communitas*, incluso en las unidades sociales más amplias, en un proceso que considera análogo al crecimiento orgánico, o lo que él denomina «la vida de diálogo»:

> Centralización, sí, pero nunca más de lo que sea preciso según las condiciones de lugar y tiempo. Y si las autoridades responsables de trazar y volver a trazar las líneas de demarcación se mantienen alerta, las relaciones entre la base y el vértice de la pirámide de poder serán totalmente diferentes de lo que son en la actualidad, aun en Estados que se llaman *communitas*, o sea, que luchan por la comunidad. En la clase de modelo social que yo imagino, tendrá que haber también un sistema de representación, pero no estará compuesto, como los actuales, por pseudo-representantes de masas amorfas de electores, sino por representantes experimentados en la vida y trabajos de las comunas. Los representados estarán ligados a sus representantes, no como lo están hoy, a través de una volátil abstracción o mediante la simple fraseología de un programa de partido, sino concretamente, por medio de la actuación común y la experiencia común (págs. 136-137).

La fraseología de Buber, que recuerda sorprendentemente a la de numerosos líderes africanos de estados con partido único, es propia del lenguaje perenne de la *communitas*, en el que no se rechaza la posibilidad de una estructura, si bien se la concibe como mera consecuencia de relaciones directas e inmediatas entre individuos considerados en su totalidad.

Al contrario que Buber, San Francisco, como miembro de la Iglesia Católica, estaba obligado a crear una Regla para su nueva fraternidad; pero, como dijo Sabatier (1905), «jamás hubo hombre menos capaz de crear una Regla que Francisco» (pág. 253). Su Regla distaba mucho de ser un conjunto de prescripciones y prohi-

biciones éticas o legales; se trataba más bien de un modelo concreto de lo que él creía debería ser la *vita fratruum minorum* total. En otro lugar (véase Turner, 1980..., págs. 106-108), he puesto de relieve la importancia que para los individuos liminales —como puede denominarse a aquellas personas que experimentan transiciones ritualizadas— tiene el prescindir de las propiedades, *status* estructural, privilegios, placeres materiales en general y, a menudo, hasta de la vestimenta. Francisco, que concebía a sus frailes como seres liminales en una vida que era simplemente un lugar de tránsito en el camino hacia el estado inmutable del cielo, insistió muchísimo en las implicaciones de existir «sin» o «no tener». Esto halla su mejor expresión en la sucinta formulación de Lambert de la postura de Francisco: «despojamiento espiritual».

El mismo Francisco pensaba en términos de pobreza, a la que celebró a la manera trovadoresca como «Mi Señora Pobreza». A juicio de Lambert, «podemos aceptar como axioma que, cuanto más radical sea la versión de pobreza que se nos presenta, con mayor fidelidad reflejará los auténticos deseos de Francisco». Y sigue diciendo: «La Regla de 1221, considerada en conjunto, da la impresión de que Francisco deseaba que sus frailes se separaran por completo del sistema comercial del mundo. Así, por ejemplo, insiste en que la necesidad de asesorar a los postulantes sobre la disposición de sus bienes no debe implicar a los hermanos en asuntos seculares» (pág. 38). En el Capítulo IX de la Regla dice a éstos que deben alegrarse «cuando se encuentran entre personas miserables y vilipendiadas, entre los pobres, débiles y enfermos, entre los leprosos y los que mendigan por las calles» (Boehmer, 1904, pág. 10). De hecho, Francisco sostiene de forma constante que la pobreza de los franciscanos debe llevarse hasta los límites mismos de la indigencia.

Un ejemplo concreto de semejante principio puede verse en la prohibición expresa de que los frailes dispongan de dinero: «Y si en algún lugar encontrásemos monedas, no les prestemos más atención que al polvo que hollan nuestros pies» (Boehmer, 1904... pág. 9). Aunque Francisco utiliza aquí el término *denarius*, una moneda de la época, para referirse a «dinero», en otros momentos equipara *denarius* a *pecunia*, «cualquier cosa que haga las veces de dinero». Esta equivalencia lleva implícita el radical alejamiento del mundo del comercio e iba mucho más allá de la «pobreza» recomendada por las órdenes religiosas de mayor antigüedad, porque hasta cierto punto éstas todavía mantenían sus comunidades dentro del marco del sistema económico secular. Como dice Lambert,

Francisco se aseguró con su Regla de que «Las fuentes normales para proveer a la subsistencia fuesen de naturaleza deliberadamente transitoria e inestable: consistían en recompensas en especie por la realización de tareas humildes fuera de la comunidad conventual, complementadas por el producto de expediciones mendicantes». (Sin duda, al lector americano de nuestros días le vendrán a la memoria comparaciones con la conducta de los *hippies* de la comunidad de Haight-Ashbury, en San Francisco.) «La Regla de 1221 prohíbe a los frailes ocupar puestos de autoridad... Los primeros seguidores, como el hermano Giles, trabajaban siempre en tareas irregulares, como cavar sepulturas, tejer cestos o acarrear agua, ninguna de las cuales proporcionaba seguridad en las épocas de escasez. El método prescrito de mendigar, pidiendo indiscriminadamente de puerta en puerta... excluía la mitigación de la inestabilidad mediante el recurso a patronos de probada riqueza y generosidad» (págs. 41-42).

Francisco y la liminalidad permanente

De lo expuesto se deduce que Francisco parece obligar a los frailes, de forma plenamente consciente, a habitar en los márgenes e intersticios de la estructura social de la época y a mantenerse en un estado liminal permanente, estado al que —de acuerdo con la tesis de este libro— son inherentes las condiciones óptimas para el logro de las communitas. Pero, fiel a su costumbre de pensar en «imágenes primarias y visuales», Francisco no definió en ninguna parte, en términos jurídicos precisos, qué entendía por pobreza y qué suponía ésta respecto de la propiedad. Para él, Cristo era el modelo ideal de pobreza; veamos, por ejemplo, lo que dice en la Regla de 1221 sobre los frailes:

> Y no deben sentirse avergonzados, sino más bien recordar que Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios vivo omnipotente, mantuvo en su rostro una expresión tan dura como el pedernal, y no se avergonzó de ser pobre y un extraño a nuestros ojos y de vivir de limosna. Él, la Virgen bienaventurada y sus discípulos (Boehmer, 1904..., págs. 10, 11, líneas 6-10).

A juicio de Lambert:

> La figura clave en la mente de Francisco... es la imagen del Cristo desnudo... La desnudez era un símbolo de gran importancia para Francisco, y lo utilizó para marcar el principio y el fin de su vida de converso. Cuan-

do decidió repudiar las riquezas de su padre y entrar en la religión, lo hizo despojándose de sus ropas en el palacio del obispo de Asís. Al final de su vida, cuando ya se estaba muriendo en la Prociúncula, obligó a sus compañeros a que le desvistiesen para recibir desnudo, sobre el suelo de la choza, a la muerte... Cuando dormía tenía que hacerlo sobre el suelo desnudo... Hasta dos veces llegó a abandonar la mesa de los frailes para sentarse a comer en el suelo, impulsado en ambas ocasiones por la idea de la pobreza de Cristo (pág. 61).

La desnudez representaba la pobreza y la pobreza la ausencia literal de propiedad. Francisco llegó a afirmar que los frailes deberían imitar a Cristo y a los apóstoles, que renunciaron a los bienes materiales para ponerse en manos de la providencia y vivir de limosna. Como apunta Lambert, «el único apóstol que no lo hizo y guardó dinero en su bolsa fue Judas, el traidor» (pág. 66).

La pobreza de Cristo tenía claramente «una tremenda significación emotiva» para Francisco, que consideraba la desnudez como el símbolo principal de la emancipación de toda servidumbre estructural y económica, así como de las obligaciones que le impuso su padre terrenal, el rico mercader de Asís. Para él la religión era *communitas*, entre hombre y Dios y entre hombre y hombre, vertical y horizontalmente, por así decirlo, y pobreza y desnudez eran a la vez símbolos expresivos de la communitas e instrumentos para alcanzarla. Pero su noción imaginativa de la pobreza entendida como la pobreza absoluta de Cristo era difícil de mantener en la práctica por un grupo social forzado por la Iglesia a institucionalizar su convivencia, a convertir en algo rutinario no sólo el carisma de su fundador sino la *communitas* original espontánea, y a formular en términos legales precisos su relación colectiva con la pobreza. La propiedad y la estructura están interrelacionadas de forma inexplicable, y las constituciones de las unidades sociales persistentes incorporan ambas dimensiones, al igual que los valores esenciales que legitiman la existencia y la forma de ambas.

La Orden Franciscana, al perdurar, evolucionó, orientándose hacia un sistema estructural y, al hacerlo, la sentida sencillez de las formulaciones de Francisco sobre la propiedad en la regla original dio paso a definiciones de carácter más jurídico. En realidad, Francisco se había limitado a dar dos lacónicas instrucciones, recogidas en la primera Regla de 1221 y en la Regla revisada de 1223; en la primera, y en un capítulo que trata principalmente del trabajo manual de los frailes, dice de pasada y refiriéndose sólo a la propiedad de sus conventos: «Pongan cuidado los hermanos, dondequiera que estén, en ermitas o en otros conventos, en no apropiarse

de la comunidad para sí o defenderla frente a cualquiera» (Boehmer, 1904..., págs. 8, 11, líneas 5-7). En 1223 el pasaje fue ampliado: «No se apropien los hermanos de nada para sí, ni de casas, ni de conventos, ni de ninguna otra cosa». Es difícil ser más explícito, pero toda estructura en desarrollo genera problemas de organización y valores que llevan a una redefinición de los conceptos básicos. Esto produce con frecuencia una impresión de contemporización e hipocresía, o de pérdida de la fe, pero en realidad no es sino una respuesta razonada a una alteración en la escala y complejidad de las relaciones sociales y, en consecuencia, un cambio en la situación del grupo en el entorno social que ocupa, con cambios concomitantes en sus fines principales y en los medios para alcanzarlos.

Espirituales contra conventuales: conceptualizacion y estructura

Desde el primer momento se asiste a un florecimiento de la Orden Franciscana, y ya a las pocas décadas de la muerte de su fundador encontramos a los hermanos en muchas regiones de Italia, Sicilia, Francia y España y hasta embarcados en empresas misioneras que les llevan a Armenia y Palestina. También desde un principio, la pobreza y la vida vagabunda —y, naturalmente, el entusiasmo— de los frailes hizo que fueran contemplados con recelo por el clero secular, organizado en divisiones territoriales, esto es, en sedes y parroquias. En tales circunstancias, como señala Lambert, la noción de Francisco de la pobreza —que, como hemos visto, está asociada con la *communitas* existencial— es «tan extrema que llega a producir dificultades prácticamente insalvables desde el momento en que debe aplicarse, no ya a un grupo de frailes vagabundos, sino a una Orden de crecimiento en la que se plantean problemas como los lugares de residencia, el aprendizaje, los frailes enfermos y otros por el estilo» (pág. 68). Mayores dificultades presentan los problemas de continuidad estructural relativos a la manipulación de los recursos, los cuales llevaban a un primer plano la cuestión de la naturaleza de la propiedad. Este problema acabó constituyendo casi una obsesión para la Orden durante los cien años siguientes a la muerte de Francisco, hasta el punto de producir su escisión en dos ramas principales (casi podría llamárselas grupos o fracciones): los conventuales, que en la práctica suavizaron el rigor del ideal de Francisco, y los espirituales, los cua-

les, con su doctrina del *usus pauper*, practicaron una observancia aún más severa si cabe que su fundador.

Adelantándonos un poco, es significativo el hecho de que muchos de los líderes de los espirituales mantuviesen estrechos contactos con el joaquinismo, movimiento milenarista basado en las obras genuinas y espúreas de Joaquín de Flora, abad cisterciense del siglo XII. Resulta curioso con qué frecuencia en la historia las nociones de catástrofe y crisis aparecen relacionadas con lo que cabría llamar «*communitas* instantánea», pero quizá no sea realmente tan curioso, ya que, si se anticipa la inmediata e ineludible llegada del fin del mundo, no tiene sentido legislar la entrada en vigor de un complejo sistema de instituciones sociales diseñadas para residir los avatares del tiempo. Uno siente la tentación de especular acerca de la posible relación existente entre los *hippies* y la bomba de hidrógeno.

Pero en un primer momento no se apreció esta escisión de la orden, aunque todo favoreció que en su desarrollo se alejara de la pristina pobreza propugnada por Francisco. Como dice Lambert:

> La influencia de los sucesivos papas se orientó, lógicamente, a hacer de los franciscanos, al igual que de la orden rival de los dominicos, un adecuado instrumento de acción, tanto espiritual como política, para lo cual una pobreza extrema representaba generalmente un impedimento. Benefactores procedentes del mundo exterior, que se vieron atraídos por la austeridad de la pobreza franciscana, contribuyeron a debilitarla mediante donaciones a menudo difíciles de rehusar. Hasta los mismos frailes, los únicos guardianes verdaderos de su observancia, con gran frecuencia no se preocupaban lo suficiente de proteger su pobreza contra aquellas personas del exterior que, apelando a los más elevados motivos, buscaban aligerar su carga. De hecho fueron sobre todo los miembros de la Orden, y no personajes del mundo exterior, por eminentes que fueran, los responsables de la evolución del ideal franciscano que en los primeros veinte años apartó tanto y con tal rapidez a los hermanos de la sencilla vida que llevaban Francisco y sus compañeros (pág. 70).

Cabe señalar que, varios años antes de su muerte, Francisco había renunciado al gobierno de su Orden y pasaba la mayor parte de su tiempo en compañía de un pequeño círculo de compañeros en ermitas de Umbría y Toscana. A su juicio, los hombres de relaciones directas e inmediatas —esto es, *communitas*— tenían que ser siempre concretos y espontáneos, e incluso es posible que se hubiera sentido consternado ante el éxito alcanzado por su movimiento, que ya en vida suya había evidenciado señales de la estructuración y rutina que habría de experimentar posteriormente bajo

la influencia externa de una serie de bulas papales. Ya el primer sucesor de Francisco, Elías, era lo que Lambert llama «esa figura esencial organizadora que en tantas sociedades religiosas traduce los elevados ideales de sus fundadores en términos aceptables para los seguidores posteriores» (pág. 74). Resulta significativo que fuese Elías la fuerza que impulsó la construcción de la gran basílica de Asís que habría de albergar el cuerpo de San Francisco, por cuyos buenos oficios el ayuntamiento de Asís le erigiría un monumento conmemorativo en 1937. Como dice Lambert, «fue más duradera su contribución al desarrollo de la ciudad que a la evolución del ideal franciscano» (pág. 74). Con Elías, la estructura, tanto material como abstracta, había comenzado a reemplazar a la *communitas*.

A medida que la nueva orden crecía en número y se extendía por Europa, desarrolló todo el aparato técnico de votos y superiores, junto con la estructura casi política característica de las órdenes religiosas de la época y, por supuesto, de épocas posteriores. Así pues, los frailes tenían en su estructura centralizada de gobierno, un superior general en la cúspide y una serie de provinciales por debajo suyo, cada uno de los cuales, a su vez, era el superior de una provincia, es decir, la división de una orden religiosa que comprendía todas sus casas y miembros en un distrito dado; sus límites territoriales en general coincidían, aunque no necesariamente siempre, con los de un estado civil. El provincial era responsable ante su superior general de la administración de su provincia y del mantenimiento de la religión en ella, principalmente por medio de visitas, convocaba el capítulo provincial y participaba en el capítulo general de la Orden. Ambos capítulos tenían funciones legislativas, disciplinarias y electivas. Entre las provincias franciscanas cabe citar las de Provenza, la Marca de Ancona, Génova, Aragón, Toscana e Inglaterra. A los antropólogos que hayan estudiado sistemas políticos centralizados tanto en las sociedades preliterarias como en las feudales no les será difícil advertir las posibilidades de oposición estructural inherentes a semejante jerarquía. Además, los franciscanos eran religiosos libres, responsables tan sólo ante sus superiores y no ante el ordinario local (es decir, los clérigos con jurisdicción ordinaria en el fuero externo sobre un territorio determinado, como por ejemplo los obispos en sus diócesis); de hecho, eran responsables *directamente* y no a través de mediadores, ante el papado. Por lo tanto, existía la posibilidad de que se produjesen conflictos estructurales entre la orden franciscana y el clero secular.

También existían las rivalidades con otras Órdenes y las disputas entre franciscanos y dominicos sobre cuestiones de teología y organización, así como las luchas por lograr un mayor ascendiente en los círculos cercanos al papa, fueron aspectos descollantes en la historia de la Iglesia medieval. Y, desde luego, el campo social real de la orden franciscana no se limitó a la Iglesia sino que incluyó múltiples influencias de índole profana y política. Así, por ejemplo, tras la lectura de la obra de Lambert, uno no puede sino sorprenderse del importante apoyo prestado a la facción espiritual franciscana por monarcas como Jaime II de Aragón o Federico II de Sicilia y reinas como Esclarmonde de Foix o su hija Sancha, que se convirtió en reina por su matrimonio con Roberto el Prudente de Nápoles. En un momento en el que la rama conventual de la Orden contaba con una mayor influencia cerca del papado, lo cual los envalentonó hasta el punto de llegar a perseguir y encarcelar a muchos espirituales, los citados monarcas dieron asilo y protección a los líderes del grupo espiritual.

Dominium y *usus*

Algún día los antropólogos habrán de dirigir toda su atención al campo, con frecuencia espléndidamente documentado, de la política religiosa medieval, donde podrían seguir en detalle la evolución de los procesos políticos a lo largo de siglos. Aquí no quiero sino señalar que el grupo inicial de compañeros espontáneos de San Francisco —un grupo en el que la *communitas* normativa apenas se hallaba escindida de la *communitas* existencial— no habría durado mucho de no haberse organizado para sobrevivir en un complejo terreno político. Pero el recuerdo de la *communitas* originaria, ejemplificado por la vida, visiones y palabras de San Francisco, siempre se mantuvo vivo en la Orden, sobre todo gracias a los espirituales y, en concreto, a hombres como Juan de Parma, Angelo de Clareno, Olivi y Ubertino. Pero, dado que la doctrina de la pobreza absoluta había sido definida, jurídica a la vez que teológicamente, por medio de una serie de bulas papales y de los escritos de San Buenaventura, los espirituales se vieron forzados a mantener una actitud «estructural» hacia la pobreza.

Según la definición formal, la noción de pobreza comportaba dos aspectos distintos: *dominium* (o *proprietas*) y *usus*. *Dominium* representa esencialmente los derechos sobre la propiedad; *usus*, la manipulación efectiva y el consumo de la propiedad. Ahora bien,

el Papa Gregorio IX declaró que los franciscanos debían conservar el *usus* pero renunciar a todo tipo de *dominium*. En un primer momento, los franciscanos pidieron a sus benefactores iniciales que mantuviesen el *dominium*, pero en breve encontraron más adecuado arbitrar una solución global, y pusieron el *dominium* de todos sus bienes en manos del papado. El componente ideológico de la escisión entre los conventuales y los espirituales empezó a tomar forma, para acabar convirtiéndose con el tiempo en símbolo diacrítico de su oposición, al debatirse las consecuencias prácticas del *usus*. Los conventuales, orientados hacia una actitud más estructural, comprendieron bien las necesidades de la Orden en un entorno político complejo y llegaron así a la conclusión de que, para llevar a cabo su labor evangélica y caritativa, debían levantar edificios sólidos, tanto iglesias como residencias. Para defender los postulados religiosos propugnados por San Francisco, tenían que dar una formación filosófica y teológica a sus hermanos de reconocidas dotes intelectuales, pues éstos debían defender sus concepciones en los centros cultos de París y Florencia frente a los sutiles dominicos y a la creciente amenaza de la Inquisición. De ahí que necesitasen recursos, incluidos los de carácter pecuniario, e incluso monedas, para comprar ladrillos y libros.

Entre los conventuales se dejó cada vez más a la discreción del superior del local la decisión de hasta dónde podían llegar los frailes en el ejercicio del *usus*. Según los espirituales —y todo esto salió a relucir en el curso de la célebre investigación papal sobre los asuntos de la Orden efectuada en 1309, ochenta y tres años después de la muerte del fundador—, el «uso» conventual llegó a ser «abuso». Ubertino, su portavoz, aportó numerosos testimonios documentales sobre las ganancias derivadas de los trabajos agrícolas, la utilización de graneros y bodegas para almacenar vino, la admisión de legados en forma de caballos y armas, etc. Incluso llegó a acusar a los conventuales de ejercer el *dominium*:

> De igual manera, aquellos que pueden van acompañados de *bursarii*, criados suyos que gastan el dinero por orden de los hermanos, hasta el punto de parecer que los hermanos tienen el dominio no sólo del dinero, sino de los criados que lo gastan. Y a veces los hermanos llevan una caja que contiene el dinero: y en las ocasiones en que la llevan los criados es frecuente que éstos no sepan nada de su contenido y que las llaves queden en poder de los hermanos. Y aunque a veces a los criados se les llame *nuntii* (el *nuntius* era un provisor que representaba al donante, según la definición papal original) de aquellas personas que entregaban dinero para los hermanos, lo cierto es que ni los criados ni quienes efectuaron la en-

trega tienen noción de que el dinero esté bajo el dominio de nadie más que de los hermanos... (Citado por Lambert, 1961, pág. 190).

Pero la actitud de los espirituales respecto al *usus* halla su máxima expresión en la doctrina del *usus paper*, que sostenía que el uso de bienes por parte de los frailes debía limitarse al estricto mínimo necesario para proveer a su sustento, hasta el punto de que algunos espirituales fallecieron como consecuencia de su excesiva austeridad; a su juicio, con esto no hacían sino atenerse al espíritu de la idea que sobre la propiedad tenía su excelso fundador. Un aspecto de esta actitud, admirable en apariencia, acabó por resultar en última instancia intolerable para la iglesia estructurada: nos referimos en concreto al énfasis que ponían los espirituales en la conciencia del individuo como árbitro supremo de lo que se entendía por pobreza, aunque esta conciencia se basara en los criterios rigurosos del *usus paper*. Algunos espirituales llegaron a sostener que cualquier relajación de este rigor era contraria a la profesión del voto de pobreza que habían hecho y que, por lo tanto, constituía un pecado mortal; si este supuesto fuese válido, muchos de los conventuales podrían considerarse en permanente estado de pecado mortal. Tales son los peligros que encierra un excesivo legalismo.

Por otro lado, la doctrina del *usus paper* impugnaba claramente el punto de vista de la Iglesia sobre la autoridad legítima de que se hallaba investido el superior religioso. Si el superior de una residencia franciscana, o incluso de toda una provincia, en uso de la discreción que se le confiere permitiese, por razones pragmáticas o esctructurales, la utilización de cantidades considerables de bienes, los frailes espirituales, obrando según su propia doctrina del *usus paper*, podrían no sentirse obligados a prestarle obediencia, suscitando con ello un conflicto entre el voto de pobreza y el de obediencia. De hecho, este desafío tácito a la estructura jerárquica de la Iglesia fue uno de los principales factores que motivaron la erradicación final de los espirituales de la Orden, a raíz de las severas medidas impuestas por el Papa Juan XXII mediante una serie de bulas sustentadas por el poder sancionador de la Inquisición. Con todo, su celo no fue del todo en vano, ya que posteriores reformas de la Orden Franciscana estuvieron inspiradas por el espíritu de pobreza que tan obstinadamente habían defendido los espirituales.

Al examinar los orígenes de la Orden Franciscana se ve con claridad que la estructura social está íntimamente asociada a la historia, porque es así como un grupo preserva su forma a lo largo del tiempo; la *communitas* sin estructurar puede unir y cohesionar a la gente sólo momentáneamente. En la historia de las religiones es interesante observar con qué frecuencia los movimientos del tipo *communitas* desarrollan una mitología, teología o ideología apocalípticas; entre los espirituales franciscanos, por ejemplo, incluso un teólogo tan poco apasionado como Olivi, nombrado lector de la Santa Croce de Florencia, era un ferviente defensor del milenarismo de los joaquinitas. De hecho Olivi equiparaba a Babilonia, la gran prostituta, con el papado, que sería destruido en la sexta era del mundo, mientras que los espirituales franciscanos, en su pobreza absoluta, constituían la auténtica Iglesia fundada por San Francisco y sus doce compañeros. Si se busca estructura en la *communitas* de crisis o de catástrofe, se debe hallar, no en el nivel de la *interacción social* sino de un modo digno de Lévi-Strauss, subyaciendo a las espeluznantes y coloristas imágenes de los mitos apocalípticos originados en el marco de la *communitas* exixtencial. Asimismo, se advierte una polarización característica en movimientos de este tipo entre una extrema sencillez y pobreza en la forma de conducta elegida —«el hombre desnudo y sin morada»— por un lado, y una poesía casi febril, visionaria y profética, como principal género de expresión cultural, por otro. El tiempo y la historia, sin embargo, acaban introduciendo la estructura en su vida social y el legalismo en su producción cultural, y con frecuencia sucede que lo que anteriormente se consideraba presagio de una inminente catástrofe universal acaba interpretándose, alegórica o místicamente, como el drama del alma individual, como el destino espiritual de la verdadera Iglesia sobre la tierra o como algo que se pospone al futuro más remoto.

No siempre las nociones de *communitas* aparecen asociadas a visiones o teorías de catástrofes universales. En las iniciaciones tribales, por ejemplo, hallamos, al menos implícitamente, la noción de pobreza absoluta a modo de distintivo de la conducta liminal, pero no encontramos en cambio las ideas escatológicas propias de los movimientos milenaristas. Sin embargo, lo que sí encontramos con suma frecuencia es que el concepto de amenaza o peligro para el grupo —y, desde luego, el puñal del circuncisor o cicatrizador constituye por regla general un peligro auténtico, así como las di-

versas pruebas y las severas disciplinas— está presente de forma ostensible. Y este peligro es uno de los principales ingredientes constitutivos de la *communitas* existencial, como lo es la posibilidad de un «mal viaje» en la *communitas* drogadicta formada por algunos de los habitantes de una ciudad moderna que lleva el nombre de San Francisco. En las iniciaciones tribales encontramos, igualmente, los mitos y sus representaciones rituales en la liminalidad asociados a las catástrofes y crisis divinas, tales como el sacrificio o autoinmolación de importantes deidades para asegurar el bienestar de la comunidad humana, lo cual sitúa la crisis en el pasado inmediato cuando no en el inminente futuro. Pero cuando la crisis se localiza antes y no después o a la par que la misma experiencia social contemporánea, estamos moviéndonos ya en la esfera de la estructura y considerando a la *communitas* más como un momento de transición que como una forma establecida de existencia o ideal que pronto se alcanzará definitivamente.

El movimiento sahajīyā de Bengala

Sin embargo, no toda *communitas* es communitas de crisis: existe también la communitas de renuncia y retiro. A veces estas modalidades convergen y se superponen, pero por lo general muestran estilos diferentes. La *communitas* de renuncia no está tán íntimamente asociada a la creencia en un fin inminente del mundo; implica, más bien, una renuncia total o parcial a participar en las relaciones esctructurales de éste, al que en todo caso se concibe como una especie de «zona de desastre» permanente. Esta clase de *communitas* suele ser más exclusiva en lo que se refiere a su pertenencia, disciplinada en sus costumbres y secreta respecto de sus prácticas que el género apocalíptico que acabamos de considerar. Aunque pueden encontrarse ejemplos en la religión cristiana y en los movimientos utópicos seculares, tan deudores de la tradición cultural judeocristiana, quizá sea en el hinduismo donde se encuentren los mejores ejemplos de la *communitas* de renuncia. Una vez más, me limitaré a examinar un solo movimiento, el de los vaisnavas de Bengala, descrito por Edward C. Dimock Jr. (1966a, 1966b). Dimock es un investigador bengalí de reconocida competencia y fina percepción que ha publicado elegantes traducciones de cuentos bengalíes «de corte y aldea», debiendo prestarse, pues, la debida consideración a sus datos y conclusiones.

La obra de Dimock estudia un movimiento que en ciertos aspectos fue complementario, y en otros divergente, del gran movimiento religioso *bhakti* (devoto), que «barrió toda la India septentrional durante los siglos XIV al XVII, y de los más antiguos movimientos *bhakti* del sur de la península indostánica» (1966b, pág. 41). Puesto que ya hemos considerado un movimiento cristiano del tipo *communitas* desde la perspectiva de su eminente fundador, valdría la pena repetir este enfoque con los vaisnavas de Bengala y comenzar nuestra historia con Caitanya (1486-1533), «la figura más significativa del movimiento bengalí». Así como en el caso precedente comparamos la doctrina franciscana con su práctica, examinaremos primero las enseñanzas de Caitanya, para pasar a ocuparnos luego de la historia del movimiento que inspiró. Según Dimock, Caitanya fue el «resucitador», no el fundador, de *Krishna-bhakti* (devoción intensa) en la India oriental, ya que los movimientos vaisnavitas se conocían en Bengala desde los siglos XI o XIII d. C., es decir, al menos tres siglos antes de que apareciera Caitanya. Al igual que San Francisco, Caitanya no era un teólogo, y el producto de toda su vida fueran ocho estrofas de carácter devoto, no teológico; encontramos aquí de nuevo un sorprendente paralelismo entre estos poemas y el himno de Francisco al «Hermano Sol». La devoción de Caitanya, al igual que le sucedió a Francisco, se vio reforzada por imágenes e identificaciones, en su caso con los protagonistas de los grandes textos sagrados vainava, en especial el *Bhāgavata*. El tema central de estos textos es la infancia, adolescencia y juventud de Krishna, al que se consideraba una *avatara* (encarnación) del dios Visnú; muchos, a su vez, creyeron que Caitanya era un *avatara* de Krishna o, más bien, una encarnación conjunta de Krishna y su bienamada nodriza Radha, la integridad humana representada en forma bisexual, trascendiendo toda clase de distinciones culturales y sociales de sexo.

El episodio central de los primeros años de la vida de Krishna lo constituyó el amor que profesó a un grupo de *gopis*, las pastoras de Vrndavana. Él mismo había sido educado como un pastor de dicho lugar sagrado y, después de gastar a las *gopis* todo tipo de bromas tiernas y eróticas, al alcanzar la edad adulta las hechizó de tal manera con el sonido de su flauta en los bosques que decidieron abandonar hogares, maridos y familias y se fugaron con él al amparo de la noche. En un célebre episodio se ve a Krishna danzando con las *gopis*, de forma tal que cada una cree ver en él a

su amante particular; en la pintura india esta escena se representa a veces mediante un círculo de doncellas, entre las que se encuentra la rutilante silueta azul de su amante divino. En una variante bengalí de fecha posterior Radha se convierte en el objeto concreto del amor de Krishna, como si en ella se compendiasen todas las demás doncellas.

Caitanya se quedó extasiado ante la danza de Krishna y el consiguiente amor carnal con las *gopis*, y gracias a su predicación inspiró un renacimiento tan intenso de la religión devota que «en vida suya y al poco de morir se había difundido ya por la mayor parte de la India oriental» (Dimock, 1966b, pág. 43). Una de las principales prácticas entusiastas que propugnó Caitanya consistía en una ferviente meditación en la que el devoto se identificaba sucesivamente con los diversos familiares, amigos y amantes de Krishna: por ejemplo, con sus padres adoptivos, que sienten un afecto paternal hacia él; su hermano, que le estima con un amor fraterno y a la vez con la lealtad propia del compañero; y, lo que es más importante, con las *gopis*, para quienes Krishna hacía las veces de amante y amado al mismo tiempo. Aquí las relaciones sociales se consideraban como puntos naturales de partida para una devoción a la que se juzgaba de carácter sobrenatural. Al parecer, el alto contenido erótico de los textos y oraciones ocasionó a los teólogos vaisnavitas posteriores problemas similares a los que hubieron de plantearse los exégetas judíos y cristianos del *Cantar de los Cantares* de Salomón, pero la solución ritual de los sahajīyās, nombre por el que se conoció el movimiento de Caitanya, fue muy distinta de la de místicos cristianos tales como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Ávila, para quienes el lenguaje erótico de los cánticos de Salomón era puramente metafórico. El ritual central de los sahajiyas estaba constituido por una serie de actos litúrgicos largos y complejos, entremezclados con la reiterativa recitación de mantras, que culminaban en el coito entre un hombre y una mujer, devotos plenamente iniciados en el culto, los cuales simulaban con su conducta la cópula carnal entre Krishna y Radha. Ahora bien, no se trataba de un simple acto de placer sexual, pues debía ir precedido de toda clase de prácticas, meditaciones y enseñanzas ascéticas a cargo de acreditados *gurús*, y su naturaleza era esencialmente religiosa, considerándose el acto carnal como una especie de sacramento, «un signo exterior y visible de una gracia interior y espiritual».

Lo interesante de este ritual desde un punto de vista sociológico es que, al igual que las *gopis*, las parejas femeninas de los ini-

ciados sahajiyas tenían que estar casadas con otros hombres (véase también S. J.-De, 1961..., págs. 204-205). Esto no se consideraba adulterio sino, como Dimock señala, algo semejante al amor cortés de la Europa medieval, en que el auténtico amor es el «amor en separación (del que), es prolongación lógica el amor fuera del matrimonio (pues) en el matrimonio existe siempre un aspecto carnal. El hijo del trovador, dice De Rougement, aviva con nobles pasiones el amor fuera del matrimonio, ya que el matrimonio implica tan sólo unión física, que es el "Amor" —el supremo Eros— el vehículo que transporta el alma hacia la unión última con la luz» (1966a, păg. 8). Digamos, a modo de inciso, que San Francisco cantó a Su Señora La Pobreza en un tono muy similar, como si se tratara de un trovador que se dirigiese a su lejana dama, desposada con otro hombre.

A mi juicio, lo que consideramos aquí, tanto en la Bengala del siglo XVI como en la Europa del siglo XII, un amor a la vez divino y ligeramente ilícito —con contraste con el amor lícito, marital— es un símbolo de *communitas*. *Communitas* es el vínculo entre las *gopis*, el dios azul que hay entre cada lechera. Communitas es, asimismo, la relación del fraile con Nuestra Señora Pobreza. Desde la perspectiva de la oposición simbólica entre amor romántico y matrimonio, este último es homólogo de propiedad, lo mismo que el amor en separación lo es de pobreza; el matrimonio, por consiguiente, representa la estructura de este lenguaje teológico-erótico. La noción de posesión personal o propiedad es también antitética a la clase de *communitas*-amor ilustrado en la relación existente entre Krishna y las *gopis*. Dimock cita, por ejemplo, un texto bengalí posterior que «adorna un cuento procedente del *Bhāgavata*». Al parecer, las *gopis* le dijeron a Krishna que rebosaban de amor hacia él y a continuación empezaron la danza. «Pero en el curso de la danza Krishna desapareció de su lado, pues en las mentes de todas las *gopis* había aparecido la noción de que "él es mío", y en esa idea de "él es mío" no puede darse *parakiya* (es decir, verdadero amor en separación)... Cuando el anhelo volvió a surgir en el pensamiento de las *gopis*, Krishna reapareció» (1966a..., pág. 12).

La doctrina sahajīyā difería de la ortodoxia vaisnava en que ésta prescribía la unión sacramental entre los esposos, mientras que los seguidores de Caitanya, como hemos visto, prescribían la cópula ritual entre un devoto y la mujer de otro; el mismo Caitanya tenía una compañera ritual, «la hija de Sathī, consagrada a Caitanya en cuerpo y alma». Es interesante observar que las parejas rituales de los gosvāmines, los compañeros iniciales de Caitanya

y formuladores de la teología sahajīyā, eran «mujeres de... grupos sin casta, lavanderas o mujeres de castas inferiores» (1966a..., pág. 127). Por supuesto, las mismas *gopis* eran pastoras, y por lo tanto no pertenecían a la casta superior. Esta cualidad propia de la communitas de no reconocer las distinciones jerárquicas estructurales es, en realidad, muy típica del sahajīyā y del vaisnavismo en general.

La escisión entre devotos y conservadores

Así pues, Caitanya, al igual que San Francisco, fue el poeta de una religión devota, un ser humilde y sencillo que vivía su fe, más que reflexionar sobre ella. Pero sus seis gosvāmines, que eran teólogos y filósofos, fundaron una *āśrama* (escuela de enseñanza religiosa) para vaisnavas donde pudiera fraguarse con elegancia la doctrina formal de su secta. Tres de estos gosvāmines eran miembros de una misma familia, la cual, aún siendo, según parece, de origen brahmánico, había perdido su casta debido a los altos cargos que a la sazón desempeñaban en la corte del gobernador musulmán de Bengala. De hecho, siguieron en contacto con ciertos sufíes, un grupo de místicos y poetas musulmanes que presentaba grandes afinidades con los sahajīyās. Estos seis eruditos escribían en sánscrito, y «desempeñaron un papel fundamental en la codificación de la doctrina y el ritual de la secta» (1966b..., pág. 45). Pero, una vez más, un movimiento de origen devoto estaba destinado a estrellarse contra el escollo de las formulaciones doctrinales. Tras la muerte de Caitanya, sus seguidores bengalíes se escindieron en dos ramas; una de ellas se puso bajo la dirección del amigo y compañero íntimo de Caitanya, Nityānanda, conocido como el «avadhūtha sin casta» (los avadhūtas eran ascetas), mientras que la otra siguió a Advaita-ācārya, uno de los primeros y principales devotos de Caitanya, brahmán de Santapur.

Existen ciertas afinidades entre Nityānanda y los franciscanos espirituales; éste no sólo no tenía casta, sino que mientras «estuvo con los sūdras (1966b..., pág. 53) y ejerció el «apostolado entre los bānyas» (sūdras y bānyas eran hindúes de castas inferiores), permitió que entraran a formar parte de la grey vaisnava millares de monjes y monjas budistas. Uno de los biógrafos de Caitanya pone en su boca las siguientes palabras dirigidas a Nityānanda: «Es mi promesa, salida de mis propios labios, que la gente ignorante, de casta inferior y humilde, se mantendrá a flote en el mar de *pre-*

ma (amor)... puedes liberarlos mediante *bhakti*» (1966b, pág. 54). El *bhakti*, o salvación gracias a la devoción personal a una deidad, no gozaba del favor de Advaita-ācārya, que volvió a la «senda del conocimiento» de los monistas ortodoxos, para los cuales, en la India, *mukti* —es decir, la liberación del ciclo de reencarnaciones— constituyó siempre su máxima preocupación. Para Advaita, por su condición de brahmán, ésta era una cuestión de gran importancia, y resultaba coherente con su afiliación de casta el que volviera a la doctrina de *mukti*, ya que en el hinduismo ortodoxo, la exoneración de la reencarnación depende en gran medida de la observancia regular de las obligaciones de casta de cada persona. Si uno cumple con estas obligaciones, puede esperar reencarnarse en una casta superior; si, además, lleva una vida santa y de autosacrificio, puede librarse en última instancia del sufrimiento y del poder de *māyā*, o mundo de los fenómenos ilusorios.

Los monistas, como Advaita, creían que la liberación final podía asegurarse mejor si se desvanecía la ilusión por medio del conocimiento de la realidad única conocida como *ātman-brahman*. En otras palabras, según ellos la salvación se alcanza a través de la gnosis y no de la devoción, e implicaba la aceptación de la estructura social en su forma actual, ya que todas las formas externas eran igualmente ilusorias y desprovistas de la realidad última. Pero Nityānanda no compartía este conservadurismo social pasivo. Y, creyendo como lo hacía que todo hombre, prescindiendo de su casta o credo, podía alcanzar la salvación por medio de la devoción personal a Krishna y Rādhā, puso el acento en el aspecto misionero del vaisnavismo.

Caitanya y Nityānanda convirtieron a muchos musulmanes suscitando con ello la enemistad de la jerarquía musulmana a la sazón reinante— y transgredieron deliberadamente una serie de leyes religiosas de la ortodoxia hindú. Así, por ejemplo, «Caitanya se alegró cuando logró persuadir a Vāsudeva para que tomase *prasāda* —restos de ofrendas alimenticias hechas a la deidad— sin lavarse previamente las manos. "Ahora —dijo Caitanya— has roto en verdad las ataduras de tu cuerpo"» (1966b..., pág. 55). Esta máxima nos recueda muchas de las pronunciadas por Jesús como, por ejemplo, que el Sabbath estaba hecho para el hombre y no el hombre para el Sabbath, y que la verdad le hace a uno libre. Para Caitanya y la rama Nityānanda de sus seguidores, *bhakti* los emancipaba de las leyes y convenciones: «bailaban en arrobado éxtasis y cantaban; parecía como si estuviesen locos» (1966b..., página 65). Resulta difícil creer que no hay nada en común entre la *com-*

munitas extática de Dionisos y la de Krishna: desde luego, el *puer aeternus* de Ovidio procedía de aquel *adusque decolor extremo qua cingitur India Gange*» («Oscura India ceñida por el lejanísimo Ganges»), *Metamorfosis*, IV, 21.

Homologías entre el movimiento sahajīyā y el franciscanismo

Nityānanda y su rival Advaita representaban, respectivamente, los principios de la *communitas* normativa y de la estructura al nivel de la organización de grupo; ambas ramas tenían su correspondencia en las de los franciscanos espirituales y conventuales, respectivamente. Tanto en el ejemplo europeo como en el indio los sucesores del fundador habían tenido que hacer frente a los problemas de la continuidad del grupo y su definición teológica. Los fundadores, Francisco y Caitanya, eran poetas de la religión, y su vida era una representación de la brillante imaginería religiosa que ocupaba sus meditaciones. En el caso de los vainava-sahajīyās, fue el grupo de los gosvāmines el que asumió la tarea de definir los conceptos centrales de la secta. Mientras los franciscanos hallaron su principio de Arquímedes en la noción de la pobreza, para pasar luego a diferenciar entre el *dominium* y el *usus* de la propiedad, y escindirse finalmente en facciones respecto a la doctrina del *usus pauper*, los sahajīyās centraron sus controversias en otro aspecto de la posesión, la posesión sexual en concreto, aunque, como hemos visto, para ellos la unión carnal se hallaba investida de un carácter sacramental.

Los libros sagrados de los vaisnavas, el *Bhāgavata* y el *Gīta Govinda*, están repletos de imágenes de pasión, al narrar el amor que las *gopis* sentían por Krishna. Pero, como señala Dimock, «la idea de citarse con las mujeres de otros hombres no resulta aceptable para la mayoría de la sociedad india» (1966b, pág. 55), a pesar, cabría añadir, de su tradicional tolerancia religiosa aún cuando tal tolerancia no dependa de ninguna Segunda Enmienda. Así pues, los exégetas vaisnavas, y en especial los sahajīyās, tuvieron que hacer frente a muchos problemas. La doctrina vaisnava había siempre tomado prestado abundante material de la teoría poética sánscrita, y una de las distinciones más sobresalientes de esta teoría consistía en dividir a las mujeres en dos categorías: *svakīyā* o *svīya* aquella que es de uno, y *parakiyā*, la que es de otro. Mujeres *parakīyā* pueden ser las que están solteras y las que son de otro

por matrimonio. En el *Bhāgavata* las pastoras pertenecían, sin duda, a esta última clase. El primer intento exegético a cargo de un gosvāmin, de nombre Jīva, consistió en negar una interpretación literal de esta concepción, y por un motivo: la teoría poética clásica no consideraba que las mujeres *parakīyā* pudiesen desempeñar papeles importantes en los dramas, por lo que las *gopis*, que eran heroínas, no podían ser en realidad *parakīyā*. Además, las *gopis* no habían llegado nunca a consumar su matrimonio: «Gracias al poder *māyā* de Krishna (su poder para fabricar ilusiones), figuras como las *gopis*, pero no las *gopis* mismas, habían dormido con sus maridos. Además, las *gopis* son en realidad *saktis* (es decir, poderes que emanan de una deidad, concebidas como diosas; así la *sakti* del dios Shiva es la diosa Kali o Durga) de Krishna, en esencia y, hasta cierto punto, idénticas a él» (1966b, pág. 56). Así pues, caen dentro de la categoría de *svakīyā*, las mujeres de otros.

Rūpa, pariente gosvāmin de Jiva, aceptó la interpretación *parakīya*, que fuerza menos el sentido de los textos originales, pero argumentó que difícilmente podían aplicarse al «gobernante de todo cuanto ha de gobernarse» los comunes criterios éticos humanos. También se ha recurrido a este argumento en la exégesis judeocristiana para explicar algunos de los actos y mandatos más extraños de Jehová, como por ejemplo la orden dada a Abraham de sacrificar a Isaac. En el *Bhāgavata*, alguien pregunta cómo Krishna, a quien se describe como el «defensor de la piedad», pudo permitirse tener relaciones amorosas con las mujeres de otros hombres, a lo que se le responde del modo siguiente: «Quienes carecen de egoísmo no encuentran ninguna ventaja personal en mostrar un conducta correcta, pero tampoco ninguna desventaja si hacen lo contrario». Este criterio concuerda con la actitud de una secta cuyos miembros creían estar más allá de los límites y normas de la sociedad estructurada; una libertad similar impregna las creencias de otros muchos movimientos y sectas que ponen el acento en la *communitas* entusiasta o devota con principio básico, pudiéndose citar como ejemplos a los husitas de Praga o a la comunidad oneida del estado de Nueva York.

RĀDHĀ, NUESTRA SEÑORA POBREZA Y *COMMUNITAS*

Pero los exégetas posteriores acabaron por aceptar como ortodoxo el punto de vista literal de que el amor de las *gopis* hacia Krishna era compatible con su condición de *parakīyā*, y que de alguna

manera esta condición hacía más puro y real dicho amor, ya que, como observa Dimock, «*svakīyā* conduce a *kāma*, a desear la satisfacción propia; sólo *parakīyā* conduce a *prema*, el vehemente deseo de la satisfacción del amado, que es la característica del amor de las *gopis* que el *bhakta* (el devoto) debe emular. El amor de las *gopis* es tan ferviente porque se trata de un amor *parakīyā*. El dolor de la separación, sólo posible en *parakīyā*, y la consiguiente y continua fijación mental de las *gopis* en la persona de Krishna, es su salvación» (1966b, págs. 56-67). Una vez más, a uno le vienen a la memoria ciertos pasajes del *Cantar de los Cantares* y de los poemas de San Juan de la Cruz, en que el alma suspira por el amante ausente, que es Dios. No obstante, tal anhelo no es eterno en la secta *sahajīyā*; tras la «disciplina de los sesenta y cuatro actos devotos» que implica «actividad, repetición de mantras, disciplina física, conocimiento intelectual, ascetismo y meditación» (1966a..., pág. 195), los *sahajīyās* se apartan de la ortodoxia vaisnava al pasar a la fase del ritual sexual *vidhibhakti*. Aquí las parejas están constituidas por iniciados a los que se considera *gurús*, maestros o guías espirituales unos de otros, y en este caso expresiones sacramentales de Krishna y Rādhā. Se considera que ambos miembros de la pareja son «de un mismo tipo» (1966a..., página 220), en cuyo caso «puede darse la unión» (pág. 219), siendo dicho tipo el más elevado dentro de sus respectivos sexos. Sin duda, los motivos para este acto no son predominantemente sensuales, ya que una rica literatura erótica atestigua la abundancia de prácticas seculares que se le ofrecían al voluptuoso indio de la época, sin que necesitara para nada una larga formación preliminar a través de la *ascesis*.

En la era de la psicología profunda, debemos naturalmente estar atentos a posibles indicios del complejo de Edipo en un amor fuertemente idealizado y que adquiere su más noble expresión con la separación. Por otra parte, los seguidores de Jung tendrían mucho que decir sobre la unión con un arquetipo Gran Madre, como un símbolo de la unión entre los componentes consciente e inconsciente de la mente que precede a la integridad de la «individualización». Ahora bien, estas «profundidades» pueden ser, social y culturalmente, «superficiales» si nuestro foco de atención se centra sobre modalidades de relaciones sociales. Los *sahajīyās* parecen empeñados en utilizar diversos medios culturales y biológicos para alcanzar un estado sin estructurar de *communitas* social en estado puro. Incluso el fin que se pretende alcanzar con el ritual sexual no es simplemente unir a un varón con una hembra, sino al varón

y la hembra que hay dentro de cada individuo; de esta forma, y tal como se decía del mismo Caitanya, cada devoto sería simultáneamente una encarnación de Krishna y Rāhdā, un ser humano completo. Simbólicamente, sin embargo, el vínculo del matrimonio —y con él la familia, esa célula básica de la estructura social— se disolvía como consecuencia de un amor *parakīyā*. Así pues, en su mismo origen la estructura se volvía ineficaz en una sociedad en gran medida estructurada sobre la base del parentesco y las castas, porque los amantes, además, transgredían todas las reglas vigentes al respecto. Los franciscanos se negaron a sí mismos la propiedad, uno de los pilares de estructura social; los sahajīyās, el matrimonio y la familia, otro pilar fundamental. Es significativo que el antropólogo Edmund Leach, el cual pronunció las famosas conferencias Reith transmitidas por el Tercer Programa de la BBC en 1967, haya reanudado los ataques a la familia —a la que considera fuente de toda neurosis y trastorno mental— con el único fin de alabar la labor de colectivos y comunidades, como los *kibbutzim* israelitas, con sus guarderías infantiles. El profesor Leach es un buen conocedor de la literatura de la India meridional así como de la cingalesa, y quizā haya un eco tántrico en su ataque. En cualquier caso, parece estar rompiendo una lanza a favor de la *communitas*.

Bob Dylan y los bāuls

Los sucesores de Caitanya fracasaron porque el grupo de Advaita acabó siendo absorbido en el sistema de castas y el grupo de Nityānanda, exclusivista y rebosante de fervor misionero, fue objeto de persecuciones y acabó perdiendo su impulso inicial. Históricamente, la corriente sahajīyā parece haber ido disminuyendo lentamente en los siglos XVII y XVIII, aunque, según Dimock, el vaisnavismo sigue vigente hoy día en Bengala. Por ejemplo, la secta de músicos conocidos por el nombre de bāuls, que tocan un «primitivo, aunque obsesivo, instrumento de una sola cuerda llamado *ek-tara*», y cantan «canciones tan dulces y conmovedoras como el mismo viento que es su hogar», dicen «enloquecerse al oír el sonido de la flauta de Krishna y, como una *gopi* a quien no preocupase el hogar o la opinión de los demás, se van en pos suyo» (1966a, pág. 252). Un fascinante ejemplo de la convergencia, dadas las modernas facilidades de transportes y comunicación, de los seres liminales de oriente y occidente difusores de *communitas* puede encon-

trarse en muchas tiendas discográficas en la actualidad. La cubierta de un reciente álbum de canciones de Bob Dylan muestra al cantante americano de música *folk* y portavoz de lo estructuralmente inferior flanqueado por los bāuls, los músicos vagabundos de Bengala: la guitarra y el *ek-tara* se han unido. Aún más fascinante resulta comprobar cómo a menudo las expresiones de communitas se asocian culturalmente con sencillos instrumentos de viento (flautas y armónicas) y de cuerda, lo que quizás se pueda atribuir, además de a su facilidad de transporte, a la capacidad que tienen para transmitir en forma de música la cualidad de *communitas* humana espontánea. Los bāuls, al igual que San Francisco, eran «trovadores de Dios», y nada mejor para concluir este capítulo que reproducir la letra de una de sus canciones, en la que puede verse hasta qué punto continúa hoy vigente el espíritu de la communitas vaisnava:

> Hindú, musulmán, no hay diferencia,
> ni tampoco hay diferencias de casta.
> Kabir el *bahkta* (devoto), era de casta un jolā,
> pero se embriagó de *prema-bahkti* (verdadero amor, mejor
> expresado, como hemos visto, por amor extramarital)
> y se aferró a lo pies de la Joya Negra (es decir, a los pies de Krishna).
> Una luna es faro de este mundo,
> y de una semilla brota la creación entera (1966..., pág. 264).

Tal es la voz genuina de la *communitas* espontánea.

CAPÍTULO V

HUMILDAD Y JERARQUIA: LA LIMINALIDAD DE LA ELEVACIÓN Y DE LA INVERSIÓN DE *STATUS*

RITUALES DE ELEVACIÓN Y DE INVERSIÓN DE *STATUS*

Van Gennep, el padre del análisis procesual formal, empleó dos series de términos para describir las tres fases del paso de un estado o *status* culturalmente definido a otro. No sólo utilizó, refiriéndose en especial al ritual, los términos seriados *separación, margen* y *reagregación*, sino que, asimismo, y con particular referencia a las transiciones espaciales, empleó los términos *preliminal, liminal* y *postliminal*. Al analizar la primera serie de términos y aplicarlos a los datos de la investigación, Van Gennep pone el acento en lo que yo llamaría los aspectos «estructurales» del paso o transición. Mientras que el uso que hace de la segunda serie de términos indica su interés primordial por unidades de espacio y tiempo en las que conducta y simbolismo se ven momentáneamente emancipados de las normas y valores que rigen la vida pública de quienes ocupan posiciones estructurales, la liminalidad pasa a ocupar aquí una posición central, y Van Gennep utiliza prefijos unidos al adjetivo «liminal» para indicar la posición periférica de la estructura. Por «estructura» entiendo, como ya ha quedado dicho, «estructura social», en la acepción en que emplean el término la mayoría de los antropólogos sociales británicos, es decir, una disposición más o menos característica de instituciones especializadas mutuamente dependientes y la organización institucional de posiciones y/o de los actores que las mismas implican; me estoy refiriendo a «estructura» en el sentido que ha popularizado Lévi-Strauss, es

decir, de algo relativo a las categoría lógicas y a la forma de las relaciones existentes entre ellas. En realidad, en las fases liminales del ritual se aprecia frecuentemente una simplificación, hasta una eliminación, de la estructura social en el sentido británico, y una ampliación de la estructura en el de Lévi-Strauss. Encontramos simplificadas las relaciones sociales, mientras que el mito y el ritual aparecen muy elaborados. El que esto sea así resulta en realidad bastante sencillo de entender: si se considera la liminalidad como un tiempo y lugar de alejamiento de los procedimientos normales de la acción social, puede contemplarse potencialmente como un período de revisión exhaustiva de los axiomas y valores centrales de la cultura en que se produce.

En este capítulo nos ocuparemos primordialmente de la liminalidad, en cuanto fase y en cuanto estado. En las sociedades complejas a gran escala, la liminalidad, como consecuencia del grado a que ha llegado la división del trabajo, se ha convertido con frecuencia en un estado religioso o casi religioso, tendiendo, en virtud de esta cristalización, a introducirse de nuevo en la estructura y a adoptar toda la gama de roles y posiciones estructurales; en lugar de cabañas de reclusión, tenemos iglesias. Más aún, me propongo diferenciar dos tipos principales de liminalidad, aunque sin duda se descubrirán muchos más. El primero es la liminalidad que caracteriza a los *rituales de elevación de status*, en los que el sujeto o novicio del ritual es transferido de forma irreversible de una posición inferior a otra superior, en un sistema en que tales posiciones se hallan institucionalizadas; el segundo es el que frecuentemente se encuentra en los rituales cíclicos y regidos por el calendario, normalmente de tipo colectivo, en los que, en determinados momentos culturalmente definidos de ciclo estacional, prácticamente se ordena a determinados grupos o categorías de personas, que habitualmente ocupan posiciones de *status* inferior en la estructura social, que ejerciten una autoridad ritual sobre sus superiores, los cuales, a su vez, deben de aceptar de buen grado su degradación ritual. Tales ritos pueden ser descritos como *rituales de inversión de status*, y a menudo van acompañados de un comportamiento agresivo, tanto verbal como no verbal, durante el cual los inferiores insultan y hasta maltratan físicamente a sus superiores.

Una variante común de este tipo de ritual se produce cuando los inferiores imitan la categoría y atribuciones propias de los superiores, hasta el punto de disponerse en ocasiones según una jerarquía remedadora de la de los llamados superiores. En suma, po-

dría contrastarse la liminalidad del fuerte (y cada vez más fuerte) con la de permanentemente débil.

La liminalidad de los que ascienden en la jerarquía implica normalmente, como su principal componente cultural, la degradación o humillación del novicio; al mismo tiempo, la liminalidad de quienes son inferiores estructurales de forma permanente contiene a modo de elemento social clave una elevación simbólica o aparente de los sujetos rituales a posiciones de autoridad preeminente. Los más fuertes pasan a ser más débiles, en tanto que los débiles se comportan como si fuesen fuertes. La liminalidad del fuerte está socialmente sin estructurar o apenas estructurada; la del débil representa una ilusión de superioridad estructural.

Ritos de crisis vitales y ritos cíclicos

Una vez puestas las cartas sobre la mesa, por así decirlo, aportaré algunos hechos para apoyar estas afirmaciones, comenzando con la tradicional distinción antropológica entre ritos de crisis vitales y ritos estacionales o cíclicos. Los ritos de crisis vitales son aquellos en que el sujeto, o sujetos, del ritual pasa —como dice Lloyd Warner (1959)— desde una ubicación placentaria fija en el útero de la madre, a su muerte e instalación definitiva en el ataúd, con el encierro final en una sepultura como organismo muerto. Este proceso presenta una serie de momentos críticos de transición que todas las sociedades ritualizan y señalan públicamente con ceremonias apropiadas para inculcar la importancia del individuo y del grupo entre los miembros vivos de la comunidad. Dichos momentos importantes son el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte (pág. 303).

Por mi parte, añadiría los ritos relativos al acceso a un estado superior alcanzado, ya se trate de un cargo político o del ingreso en un club muy selecto o una sociedad secreta. Estos ritos pueden ser individuales o colectivos, pero por regla general suelen ser individuos los que los celebran. Los ritos cíclicos del calendario, por el contrario, hacen casi siempre referencia a grandes grupos y con suma frecuencia llegan a extenderse a sociedades enteras. A menudo, asimismo, se celebran en momentos muy precisos del ciclo productivo anual, para dar fe del paso de la escasez a la abundancia (como en los festivales de la recolección de los primeros frutos o la cosecha), o de la abundancia a la escasez (así, cuando se anticipan los rigores del invierno y se conjuran mágicamente). A éstos

cabría añadir también todos los *rites de passage* que acompañan a cualquier cambio, de índole colectiva, de un estado a otro, por ejemplo, cuando toda una tribu va a la guerra o cuando una gran comunidad local celebra actos rituales para anular los efectos de carestías, sequías o epidemias. Los ritos de crisis vitales y los rituales de instalación en cargos son casi siempre ritos de elevación de *status*; los ritos cíclicos y los ritos de crisis de grupo pueden ser en ocasiones ritos de inversión de *status*.

En otro lugar (1980..., págs. 103-123) he hablado de los símbolos de liminalidad indicadores de la invisibilidad estructural de los novicios sometidos a los rituales de crisis vitales: cómo, por ejemplo, son marginados de las esferas de la vida diaria, cómo son disfrazados con colorantes o máscaras, o cómo se les vuelve inaudibles por medio de reglas de silencio. Y páginas atrás (pág. 118) he mostrado cómo, siguiendo la terminología utilizada por Goffman (1970), son «igualados» y «despojados» de todas las distinciones seculares de *status* y de los derechos sobre la propiedad. Además, se les somete a todo tipo de pruebas para enseñarles a ser humildes. Bastará con un ejemplo de tales tratamientos. En los ritos de circuncisión de los muchachos tsonga, descritos por Henry Junod (1962..., vol. I, págs. 82-85), éstos son «golpeados con suma dureza por los pastores... al menor pretexto» (pág. 84); expuestos al frío, deben dormir desnudos boca arriba toda la noche en los fríos meses que van de junio a agosto; se les prohíbe terminantemente beber una sola gota de agua durante toda la iniciación; deben comer alimentos insípidos o sosos, que «les provocan náuseas al principio» hasta el punto de hacerles vomitar; son castigados severamente, introduciéndoseles palos entre los dedos separados de ambas manos mientras un hombre de contextura fornida, cogiendo entre sus manos los dos extremos de los palos, los aprieta uno contra otro y levanta en vilo a los pobres muchachos, estrujándoles los dedos hasta machacárselos; y, finalmente, el circunciso debe estar preparado también para morir si su herida no se cura bien. Estas pruebas no tienen como única finalidad, como suponía Junod, el enseñar a los muchachos a ser resistentes, obedientes y viriles; múltiples testimonios procedentes de estas sociedades indican que tienen además el sentido social de reducirles a una especie de *materia prima humana*, despojada de forma específica y reducida a una condición que, aun cuando sigue siendo social, carece de *status* o, si lo tiene, está por debajo de los mínimos aceptados. Lo cual implica que, para que un individuo ascienda en la escala de *status*, debe previamente descender por debajo del último peldaño de ésta.

La liminalidad de las crisis vitales, por tanto, humilla y nivela al aspirante a un *status* estructural superior. Los mismos procesos quedan ilustrados de forma particularmente intensa en muchos rituales de instalación africanos, en los que primero se separa al futuro jefe o cacique del resto de la comunidad y, a continuación, se le hace pasar por una serie de ritos liminales que le humillan violentamente, antes de proceder a instalarle en su escabel en el curso de las ceremonias de reagregación, en una apoteosis final. Ya he examinado en el Capítulo III los ritos de instalación de los ndembu, en los que el futuro jefe y su mujer ritual son humillados y zaheridos por muchos de sus futuros súbditos, durante una noche en la que permanecen recluidos en una pequeña cabaña. Otro ejemplo africano de este esquema se expone con viva intensidad en el relato que hace Du Chaillu (1868) de la elección de «un rey en Gabón». Tras describir los ritos funerarios celebrados en honor del viejo rey, Du Chaillu pasa a relatarnos cómo los ancianos «del poblado» eligen mediante voto secreto un nuevo rey, a quien «se mantiene ignorante de su buena fortuna hasta el final»:

> Sucedió que Njogoni, un buen amigo mío, fue elegido. La elección recayó en él, en parte porque procedía de buena familia, pero sobre todo porque era el favorito de la gente y pudo lograr la mayoría de los votos. No creo que Njogoni tuviese la menor sospecha de su elevación. Mientras andaba por la playa en la mañana del séptimo día (después de la muerte del anterior rey) se vio de repente atacado por todos los habitantes del pueblo, los cuales acto seguido llevaron a cabo una ceremonia preliminar a la coronación (y que debe considerarse liminal en el conjunto de los ritos funerarios de instalación) cuyo único fin es el de disuadir de su aspiración a la corona a cualquiera que no sea muy ambicioso. Esta muchedumbre le rodeó y empezó a prodigarle los peores insultos que una masa encolerizada podría imaginar. Unos le escupían en la cara; otros le daban puñetazos; unos terceros le propinaban patadas; otros le arrojaban los más increíbles objetos mientras que los infortunados que quedaban fuera del círculo, y sólo podían llegar hasta la desventurada víctima con sus voces, le maldecían constantemente a él, a su padre, a su madre, a sus hermanas y hermanos, y a todos sus antepasados hasta la generación más remota. Un forastero no habría dado un céntimo por la vida de quien poco después iba a ser coronado rey.
>
> En medio de aquella barahúnda y continuo forcejeo, pude captar las palabras que me lo aclararan todo; porque cada pocos minutos alguno de aquellos bárbaros, tras propinarle un golpe o una patada particularmente fuerte, se ponía a gritar: «Aún no eres nuestro rey; durante un rato

haremos contigo lo que más nos plazca. Luego, habremos de someternos a tu voluntad».

Njogoni se comportó en todo momento como un hombre y posible rey; no perdió los estribos y aguantó todos los abusos con una sonrisa en el rostro. Transcurrida una media hora aproximadamente le llevaron a la casa del anterior rey, donde se sentó y sufrió de nuevo las maldiciones de sus súbditos.

Luego, tras hacerse un silencio total, los ancianos del poblado se levantaron y, en tono solemne, dijeron (al tiempo que los demás repetían a coro): «Ahora te elegimos como rey nuestro; nos comprometemos a escucharte y obedecerte».

Tras un momento de silencio, se introdujo en la sala el sombrero de seda, emblema de la realeza, que fue colocado en la cabeza de Njogoni. A continuación, se le vistió con una túnica roja y recibió las mayores muestras de respeto de todos los que acababan de maltratarle (págs. 43-44).

Este relato no sólo ilustra las humillaciones que sufren los candidatos en los ritos de elevación de *status*, sino que, además, es buen ejemplo del poder de los inferiores estructurales en los ritos de inversión de *status* en un ciclo de rituales políticos. Se trata de uno de esos rituales mixtos que contiene, además de aspectos de elevación de *status*, otros de inversión. En el primer aspecto, se resalta la elevación estructural permanente de un individuo, mientras que en el segundo el énfasis se pone en la inversión temporal de los *status* propios de gobernantes y gobernados. Se cambia de forma irreversible el *status* de un individuo, pero el *status* colectivo de sus súbditos permanece inalterado. Las pruebas de los rituales de elevación de *status* son rasgos característicos de nuestra sociedad, como atestiguan las novatadas de las iniciaciones en colegios mayores y academias militares y, en cuanto a los rituales de inversión de *status*, en este momento me viene a la memoria al menos un ejemplo actual: en el ejército británico el día de Navidad los oficiales y suboficiales sirven la cena a los soldados. Concluido el rito, el *status* de los soldados no cambia para nada; de hecho, siempre sucede que el sargento mayor les chilla en un tono aún más estridente por haberle hecho correr de un lado para otro con el pavo. El ritual, en realidad, surte el efecto a largo plazo de resaltar, con mayor agudeza si cabe, las definiciones sociales del grupo.

Inversión de *status*: la función del enmascaramiento

En la sociedad occidental, las huellas de ritos de inversión de los roles de la edad y del sexo perviven en costumbres como la de

*Halloween**, en la que los poderes del estructuralmente inferior se manifiestan en la actualidad liminal de los niños pre-adolescentes. Las monstruosas máscaras que a menudo llevan a modo de disfraz representan, por lo general, poderes ctónicos o demoníacos terrenales: brujos que secan la fertilidad; cadáveres o esqueletos de ultratumba; pueblos indígenas, como los indios; trogloditas, tales como los enanos y los gnomos; vagabundos o figuras antiautoritarias, como los piratas o los típicos pistoleros del Oeste. Estos pequeños poderes terrenales, si no son propiciados con obsequios o golosinas, urdirán las más increíbles y caprichosas artimañas contra la generación investida de autoridad de los cabezas de familia, tretas similares a las que en otro tiempo se creían obra de espíritus terrenales, como los trasgos, faunos, elfos, duendes y gnomos. Además, en un sentido, estos niños hacen de mediadores entre los muertos y los vivos; no se han alejado del útero, que en muchas culturas se equipara a la tumba, al estar ambos asociados con la tierra, la fuente de frutos y receptora de residuos. Los niños de *Halloween* ilustran varios motivos liminales: sus máscaras les aseguran el anonimato, ya que nadie sabe de qué niño en concreto se trata, pero, al igual que sucede en la mayoría de los rituales de inversión, el anonimato tiene aquí fines agresivos y no de humillación. Las máscaras de los niños pueden compararse a las de los salteadores de caminos y, de hecho, los niños en *Halloween* usan con frecuencia máscaras de ladrones o verdugos; la máscara les dota de los atributos propios de seres salvajes, criminales, solitarios y sobrenaturales.

En todo ello hay algo del carácter de los seres terantrópicos en los mitos primitivos, por ejemplo, los jaguares macho y hembra de los mitos del «fuego» que celebran los pueblos amazónicos de lengua gê descrito por Lêvi-Strauss en *Lo crudo y lo cocido* (1968). Terence Turner, de la Universidad de Chicago, ha vuelto a analizar en fecha reciente estos mitos y, partiendo de su detallado y complejo análisis de los mitos kayapo sobre el origen del fuego doméstico, concluye que la forma del jaguar es una especie de máscara que pone de manifiesto a la vez que oculta un proceso de realineamiento estructural. Este proceso se refiere al paso de un mucha-

* Víspera de Todos los Santos; fiesta de origen céltico que los emigrantes introdujeron en los Estados Unidos en el siglo XIX. En la actualidad, los niños, disfrazados y portando calabazas vaciadas y encendidas, llaman a las puertas de la vecindad para que se les dé algún obsequio o, de lo contrario, amenazan con ocasionar pequeños destrozos (*N. del T.*).

cho desde la familia nuclear hasta la casa de los hombres. Las figuras de jaguar en este caso no representan simplemente los *status* de padre y madre sino los cambios experimentados en las relaciones del muchacho con cada uno de sus padres, cambios, por lo demás, que implican la posibilidad de dolorosos conflictos psíquicos y sociales. Así, el jaguar macho del mito comienza infundiendo auténtico pavor y acaba adoptando una actitud benévola, mientras que la hembra, siempre ambivalente, acaba adoptando una actitud malévola y es matada por el muchacho a instancias del macho.

Cada jaguar es un símbolo multivocal: el macho representa los sufrimientos y las alegrías de la paternidad en concreto, pero es también símbolo de la paternidad en general. Entre los kayapo existe de hecho el rol ritual del «padre suplente», el cual aparta al muchacho de la esfera doméstica hacia los siete años, con el fin de integrarle en la comunidad moral más amplia formada por todos los varones. Desde un punto de vista simbólico, esto parece estar correlacionado con la «muerte» o extirpación de un aspecto importante de la relación madre-hijo, que se corresponde con el relato mítico de la muerte del jaguar hembra a manos del muchacho, cuyos deseos de matar han sido estimulados por el macho. Es evidente que el relato mítico no se refiere a individuos concretos sino a caracteres sociales; pero las consideraciones estructurales e históricas se hallan tan sutilmente entremezcladas que la representación directa, en forma humana, del padre y la madre en el mito y ritual puede muy bien verse situacionalmente bloqueada por las intensas emociones que siempre se suscitan en momentos cruciales de transición social.

Cabe observar otro aspecto de la función de enmascaramiento en el *Halloween* americano y en los mitos y rituales kayapo, al igual que en muchas otras manifestaciones culturales. Anna Freud ha hecho una serie de observaciones muy esclarecedoras sobre la frecuente identificación de los niños en los juegos con animales salvajes y otros seres monstruosos y amenazadores. Su razonamiento —cuya consistencia ciertamente deriva de las teorías de su influyente padre— es complejo, pero coherente. Lo que aparece bajo la forma animal en la fantasía infantil es el poder agresivo y punitivo de los padres, sobre todo del padre, y en especial referido a la célebre amenaza de castración paterna. Anna Freud señala cómo los niños pequeños sienten un miedo bastante irracional de los animales —perros, caballos o cerdos—, miedo normal, a juicio suyo, que viene predeterminado por un miedo inconsciente al aspec-

to amenazador de los padres. Admitido esto, pasa a sostener que uno de los mecanismos de defensa más eficaces utilizados por el ego en su pugna contra este miedo inconsciente consiste en identificarse con el objeto amenazador. De esta forma se cree que pierde su poder, y hasta es muy posible que parte de este poder pase a uno mismo.

Asimismo, para muchos especialistas en psicología profunda identificación también significa sustitución. Quitar poder a un ser fuerte no es otra cosa que debilitarlo; de ahí que los niños jueguen a menudo a ser tigres, leones, pumas, pistoleros, indios o monstruos. De esta forma, según Anna Freud, se identifican inconscientemente con los mismos poderes que los amenazan y, mediante una especie de *tour de force*, aumentan sus propias fuerzas por medio del mismo poder que amenaza con debilitarlos. En todo ello cabe apreciar, por supuesto, un componente de traición —inconscientemente uno aspira «a matar aquello que ama»— y éste es precisamente el componente principal del comportamiento que la mayoría de los padres debe esperar de la mayoría de los hijos en el *Halloween* americano. Se hacen travesuras y se infligen daños a la propiedad, o se intenta que parezca que los han sufrido. De igual manera, la identificación en el mito con la figura del jaguar puede indicar la paternidad en potencia del iniciado y, en consecuencia, su capacidad para reemplazar estructuralmente a su padre.

Es interesante observar que esta relación entre entes terantrópicos, máscaras y aspectos del rol paterno se da tanto en rituales de elevación de *status* como en momentos de cambio, culturalmente definidos, en el curso del ciclo anual. Al respecto, cabría especular que la representación feral de los padres se refiere sólo a aquellos aspectos de la relación global hijo-padre, a lo largo de toda su dimensión longitudinal, que provocan intensos afectos y voliciones de carácter libidinoso ilícito y, sobre todo, agresivo. Es posible que tales aspectos se hallen estructuralmente prefijados; pueden provocar un conflicto entre el *aperçu* que tiene el niño de la naturaleza individual de su padre y el comportamiento que debe observar hacia éste, a la vez que esperar de él, en términos de prescripción cultural. «Mi madre», debe pensar, «no se comporta como un ser humano», cuando obra según normas autoritarias en lugar de obrar según lo que comúnmente se entiende por «humanidad». Por consiguiente, desde la perspectiva de la apreciación subliminal de las clasificaciones culturales, puede pensarse que está obrando como un ser que no tiene nada de humano, la mayoría de las veces como un animal. «Y si ejerce poder sobre mí, como si se tratase de un

animal en lugar de la persona que conozco, entonces puedo apropiarme o investirme de ese poder si asumo los atributos culturalmente definidos del animal que siento que es él».

Las crisis vitales proporcionan rituales en los que se reestructuran, a menudo drásticamente, las relaciones entre las posiciones estructurales y entre quienes las ocupan. Los mayores asumen la responsabilidad de poner en práctica los cambios previstos por la tradición; al menos, les cabe la satisfacción de tomar la iniciativa. Pero los menores, con una menor comprensión de los fundamentos sociales que subyacen a tales cambios, encuentran que sus expectativas con respecto a la conducta de los mayores hacia ellos son desvirtuadas por la realidad en los momentos de cambio. Desde su perspectiva estructural, por tanto, el cambio de conducta de sus padres y de otros mayores parece algo amenazador y hasta falso, haciéndoles quizá revivir incluso temores inconscientes de mutilaciones físicas u otros castigos debidos a conductas no acordes con la voluntad paterna. Así pues, mientras la conducta de los mayores se corresponde con el poder de dicho grupo de edad —y, hasta cierto punto, para ellos los cambios estructurales que promueven son previsibles—, escapa a los menores toda posibilidad de captar o prevenir esta misma conducta y cambios.

Para compensar estas deficiencias cognitivas, los menores y los inferiores pueden movilizar, en situaciones rituales, símbolos muy poderosos con una extraordinaria carga afectiva. Los rituales de inversión de *status*, según este principio, cubren al débil con una máscara de fuerza y reclaman del fuerte que permanezca pasivo y sobrelleve pacientemente la agresión simbólica, y en ocasiones hasta real, de los inferiores estructurales. No obstante, es necesario retroceder a la distinción hecha páginas atrás entre rituales de elevación de *status* y rituales de inversión de *status*. En los primeros, la conducta agresiva de los candidatos a ocupar un *status* superior, aunque con frecuencia patente, tiende a silenciarse y cohibirse; después de todo, el aspirante va a «ascender» simbólicamente y, una vez concluido el ritual, disfrutará de mayores ventajas y derechos que hasta entonces. Pero en los rituales de inversión el grupo o categoría al que se permite actuar como si fuera estructuralmente superior —y en cuanto tal zaherir y criticar a sus superiores reales— tiene en realidad, y de forma permanente, un *status* inferior.

Evidentemente, aquí cabe tanto una interpretación psicológica como una sociológica. Lo que para un observador antropológico cualificado resulta estructuralmente «visible», es «inconsciente», desde un punto de vista psicológico, para el individuo pertenecien-

te a la sociedad observada; pero sus respuestas orécticas a los cambios y regularidades estructurales, multiplicadas por el número de individuos expuestos al cambio generación tras generación, tienen que considerarse desde una perspectiva cultural, y sobre todo ritual, si se quiere que la sociedad sobreviva sin sufrir tensiones desgarradoras. Los ritos de crisis vitales y los rituales de inversión toman en cuenta estas respuestas de modos diversos. Los individuos ascienden estructuralmente a través de sucesivas crisis vitales y ritos de elevación de *status*, pero los rituales de inversión de *status* ponen de manifiesto, a través de sus pautas simbólicas y de conducta, categorías sociales y formas de agrupamiento que se consideraban axiomáticas e inalterables tanto en esencia como en las relaciones entre sí.

Desde un punto de vista cognitivo, nada pone más de relieve la regularidad que el absurdo o la paradoja: emocionalmente, nada agrada tanto como la conducta ilícita extravagante o temporalmente permitida. Los rituales de inversión de *status* aúnan ambos aspectos. Al hacer al bajo alto y al alto bajo, reafirman el principio jerárquico, y al remedar (a menudo hasta alcanzar límites caricaturescos) el bajo la conducta del alto y limitar las iniciativas de los orgullosos, subrayan la racionalidad de la conducta diaria y culturalmente predecible de los diversos estamentos de la sociedad. Debido a esto, resulta apropiado que los rituales de inversión de *status* se localicen, en general, en puntos fijos del ciclo anual o en relación con fiestas móviles, que varían dentro de un período limitado de tiempo, ya que la regularidad estructural se refleja aquí en el orden temporal. Se podría argüir que los rituales de inversión de *status* se celebran también en ocasiones excepcionales, cuando una calamidad amenaza a toda la comunidad, pero a esto puede darse una réplica convincente alegando que dichos ritos compensatorios se celebran precisamente porque la comunidad entera se siente amenzada, ya que se cree que determinadas irregularidades históricas alteran el equilibrio natural entre las que se consideran categorías estructurales permanentes.

COMMUNITAS Y ESTRUCTURA EN LOS RITUALES DE INVERSIÓN DE *STATUS*

Volvamos a los rituales de inversión de *status*. Estos rituales no sólo reafirman el orden de la estructura, sino que, además, restablecen las relaciones entre los individuos históricos concretos que

ocupan posiciones en dicha estructura. Todas las sociedades humanas, implícita o explícitamente, se remiten a dos modelos sociales opuestos. Uno, como hemos visto, es el de la sociedad en cuanto estructura de posiciones jurídicas, políticas y económicas, cargos, *status* y roles, en la que sólo se capta al individuo, y de forma ambigua, tras la persona social; el otro es el de la sociedad como *communitas* de individuos con una determinada idiosincrasia, los cuales, aunque diferentes en lo que a dotes físicas y mentales se refiere, son, sin embargo, considerados iguales desde el punto de vista de la humanidad que comparten. El primer modelo corresponde a un sistema diferenciado, culturalmente estructurado, segmentado y, a menudo, jerárquico, de posiciones institucionalizadas, mientras que el segundo presenta a la sociedad como un todo indiferenciado y homogéneo, en el que los individuos se enfrentan globalmente unos a otros, y no «segmentalizada» en *status* y roles.

En el proceso de la vida social, la conducta conforme a un modelo tiene a «desviarse» de la conducta en función del otro. El desideratum final, no obstante, es obrar de acuerdo con los valores de la *communitas* incluso cuando se desempeñan roles estructurales, donde lo que se hace culturalmente es concebido como algo instrumental con el fin de alcanzar y conservar la *communitas*. Visto desde esta perspectiva, el ciclo estacional puede considerarse como una medida del grado de desviación de la estructura respecto de la *communitas*. Esto es cierto sobre todo en lo que se refiere a las relaciones entre categorías y grupos sociales de posición muy alta o muy baja, aunque también pueda aplicarse a las relaciones entre los titulares de cualquier jerarquía o posición social. Los hombres utilizan la autoridad que les ha sido conferida junto con su cargo para maltratar y abusar de quienes ocupan posiciones más bajas, y confunden la posición con el titular de la misma. Los rituales de inversión de *status*, ya se hallen situados en puntos estratégicos del ciclo anual o se deban a desastres concebidos como la consecuencia lógica de graves pecados sociales, parece que restablecen la relación correcta entre la estructura social y la *communitas*.

La ceremonia *apo* de los ashanti

A título ilustrativo cito a continuación un conocido ejemplo de la literatura antropológica: la ceremonia *apo* de los ashanti del norte de Ghana. Esta ceremonia, que Rattray (1923) observó entre los

pueblos tekiman, se celebra durante los ocho días que preceden a la llegada de su año nuevo, que comienza el 18 de abril. Bosman (1705), uno de los primeros historiadores holandeses que escribió sobre la costa de Guinea, describió lo que para Rattray es «sin duda la misma ceremonia» (pág. 151) en los términos siguientes: Hay...

... una Fiesta de ocho días que va acompañada de todo tipo de Cantos, Cabriolas, Danzas, expresiones de Júbilo y demostraciones de Alegría; en esos días se consienten todas las burlas, y el Escándalo es ensalzado en tal grado que la gente manifiesta libremente todas las Faltas, Felonías y Engaños de sus Superiores, al igual que de los Inferiores, sin ser objeto de Castigo ni verse interrumpida en ningún momento (Bosman, Carta X).

El testimonio de Rattray confirma sobradamente la descripción de Bosman. Para él, la voz *apo* deriva de una raíz que significa «hablar con dureza o severamente a», y señala que un término alternativo de la ceremonia, *ahorohorua*, tiene su origen probablemente en el verbo *horo*, «lavar», «depurar». Que los ashanti establecen una relación positiva entre lenguaje franco y duro y purificación queda demostrado en las palabras en tekiman del anciano sumo sacerdote del dios Ta Kese, tal como las recogió y tradujo literalmente Rattray:

Como usted sabe, todos tenemos un *sunsum* (alma) que puede ser herido, brutalmente golpeado o caer enfermo y hacer, en consecuencia, que el cuerpo enferme. Con gran frecuencia, aunque pueden intervenir otras causas, como por ejemplo la hechicería, la mala salud tiene su origen en la maldad y el odio contra uno que anidan en la cabeza de otro. Asimismo, usted puede también albergar odio en el corazón contra otra persona, por algo que ésta le ha hecho, lo cual hace que su *sunsum* también se irrite y enferme. Nuestros antepasados sabían que las cosas eran así, de ahí» que decretasen un tiempo, una vez al año, en el que todas las mujeres y hombres, ya fuesen libres o esclavos, gozasen de libertad para decir lo que tenían dentro de su cabeza, para decir a sus vecinos lo que verdaderamente pensaban de ellos y de sus acciones, y no sólo a sus vecinos, sino incluso al rey o jefe. Tras hablar con entera libertad, el hombre notará que su *sunsum* se enfría y calma, y otro tanto le sucederá al *sunsum* de la persona a la que ha hablado con toda franqueza. El rey de los ashanti puede haber matado a sus niños, y por eso usted le odia. Esto ha hecho que él se sienta mal, y usted también. Cuando a uno se le consiente decir a la cara de otro lo que piensa, ambos salen ganando (1923, pág. 153).

No es difícil ver, a partir de esta interpretación indígena, que la nivelación social es una de las principales funciones de los ritos

apo. Los que ocupan altos cargos deben someterse a humillaciones; los humildes son exaltados gracias al privilegio que se les otorga de poder hablar con absoluta franqueza. Pero el ritual tiene un significado mucho más amplio. La diferenciación estructural, tanto vertical como horizontal, es el fundamento de rivalidades y luchas entre facciones, así como de enfrentamientos en las relaciones diádicas entre titulares de posiciones o rivales para ocuparlas. En los sistemas religiosos que están estructurados —sobre todo por las segmentaciones intercaladas del año solar y lunar, y por los puntos nodales de cambio climatológico— las disputas y disensiones no reciben un tratamiento *ad hoc* a medida que van surgiendo, sino uno genérico y global en un punto dado, por lo general recurrente, del ciclo ritual. La ceremonia *apo* tiene lugar, como dicen los ashanti, «cuando se ha completado el ciclo del año» o cuando «se encuentran los extremos del año». Se trata, en efecto, de una posibilidad de descargar los resentimientos acumulados en las relaciones estructurales durante el año precedente; depurar o purificar la estructura por el procedimiento de hablar con franqueza supone reanimar el espíritu de la *communitas*. La extendida creencia entre los habitantes de las regiones subsaharianas de África de que los resentimientos que anidan en la cabeza y corazón perjudican físicamente a la vez a quienes los sienten y a aquellos contra los que van dirigidos, produce aquí el efecto de garantizar que las injusticias sean aireadas y que quienes las cometan se abstengan de tomar represalias contra quienes proclaman sus malas acciones. Como es más probable que las personas de alto rango cometan injusticias con los de posición inferior que a la inversa, no es sorprendente que sean los jefes y la élite los blancos por excelencia de las acusaciones públicas.

Paradójicamente, la reducción ritual de la estructura a communitas gracias al poder purificador de la honestidad mutua tiene el efecto de regenerar los principios de clasificación y ordenación sobre los que descansa la estructura social. Así, por ejemplo, en el último día del ritual *apo*, a punto ya de dar comienzo el nuevo año, los altares de todos los dioses locales ashanti, y algunos de carácter nacional, son llevados en procesión desde los templos en que se encuentran hasta el sagrado río Tano, acompañados por toda una comitiva de sacerdotes, sacerdotisas y otros funcionarios del culto. Allí, los altares y los escabeles ennegrecidos de los sacerdotes difuntos son rociados y purificados con una mezcla de agua y arcilla blanca en polvo. El jefe, suprema jerarquía política de los tekiman, no asiste en persona, pero sí lo hace, sin embargo, la rei-

na madre, pues éste es un asunto de dioses y sacerdotes en el que se representan los aspectos universales de la cultura y sociedad ashanti más que la jefatura en su sentido estructural más estricto. Esta cualidad universal se hace patente en la oración que pronuncia el portavoz sacerdotal de uno de los dioses cuando rocía el altar de Ta Kesi, la suprema deidad local: «Te imploramos por la vida; cuando los cazadores vayan al bosque, permite que traigan caza; que las parturientas den a luz niños: concédele vida a Yao Kramo (el jefe), concédeles vida a todos los cazadores, concédeles vida a todos los sacerdotes: hemos cogido el *apo* de este año y lo hemos metido en el río» (Rattray, 1923, págs. 164-166). A continuación todos los escabeles y todos los representantes son rociados con agua y, una vez limpios los altares, todo el mundo regresa al poblado, al tiempo que se colocan de nuevo los altares en los templos donde se albergan. Esta solemne ceremonia, que viene a poner fin a semejante ritual saturnal, es en realidad una manifestación sumamente compleja de la cosmología tekiman ashanti, porque cada uno de los dioses representa toda una constelación de valores e ideas y va asociado a un lugar determinado dentro de un ciclo mitológico. Además, la comitiva de cada dios es una copia de la del jefe, ilustrando así el concepto ashanti de la jerarquía estructural. Es como si la estructura, depurada y purificada por la *communitas*, volviera a mostrarse blanca y reluciente, lista para comenzar un nuevo ciclo de tiempo estructural.

Es significativo que el primer ritual del nuevo año, celebrado al día siguiente, sea presidido por el jefe, y que no se permita a ninguna mujer, ni siquiera a la reina madre, estar presente. Los ritos tienen lugar en el templo de Ta Kesi, el dios local; el jefe le implora a solas y luego sacrifica un cordero. Esto ofrece un marcado contraste con los ritos del día anterior, a los que asisten personas de uno y de otro sexo, se celebran al aire libre a orillas de las aguas del río Tano (río de especial significado para los ashanti), no implican sacrificios sangrientos y excluyen toda presencia del jefe. Con la nota solemne de la *communitas* se pone fin al año viejo; la estructura, purificada por la *communitas* y alimentada por la sangre derramada en el sacrificio, renace el primer día del nuevo año. Así, lo que en múltiples aspectos es un ritual de inversión parece tener el efecto, no sólo de invertir temporalmente el «orden jerárquico», sino de separar primero el principio de unidad del grupo de los principios de jerarquía y segmentación y, a continuación demostrar, de forma dramática, que la unidad de los tekiman —y,

más que hablar de los tekiman, deberíamos referirnos al estado ashanti— es una unidad jerárquica y segmentaria.

Samhain, día de Difuntos y Todos los Santos

Como se ha señalado, en el caso de *apo*, el énfasis puesto en los poderes purificadores del estructuralmente inferior y la asociación de tales poderes con la fertilidad y otros intereses y valores humanos de ámbito universal precede al énfasis en la estructura fija y particularista. De modo similar, *Halloween* en la cultura occidental, con su acento en los poderes de los niños y de los espíritus terrenales, precede a dos tradicionales fiestas cristianas que representan niveles estructurales de la cosmología cristiana; me refiero a Todos los Santos y al día de los Difuntos. Del día de Todos los Santos, el teólogo francés M. Olier (citado en Attwater, 1961) ha dicho: «En cierto modo puede decirse que es más grande que la fiesta de Pascua o de la Ascensión [ya que] en este misterio Cristo halla su perfección porque, como Cabeza nuestra que es, sólo se perfecciona y completa cuando se une a *todos* sus miembros, es decir, a los santos (canonizados o sin canonizar, conocidos o desconocidos)».

Una vez más nos encontramos aquí con la noción de una síntesis perfecta de *communitas* y estructura jerárquica. Dante y Tomás de Aquino no fueron los únicos que describieron el ciclo como una estructura jerárquica con múltiples niveles de santidad y, a la vez, como una unidad luminosa o *communitas* en la que ningún santo inferior siente envidia de los de posición superior ni ningún santo superior se muestra orgulloso de la posición que ocupa. Igualdad y jerarquía se fundían allí misteriosamente en una misma cosa. El día de los Difuntos, que sigue a Todos los Santos, conmemora la festividad de las almas del purgatorio, resaltando al mismo tiempo su posición jerárquica inferior respecto de las almas que están en el cielo, y la activa *communitas* de los vivos, que piden a los santos que intercedan por quienes sufren penosas pruebas liminales en el purgatorio y por los difuntos ya salvados que se encuentran en el cielo o el purgatorio. Pero parecería que, como en el caso de la «libertad de burlarse» y en las inversiones de *status* de la ceremonia *apo*, el tosco poder que anima tanto a la virtuosa jerarquía como a la buena *communitas* de los Santos y los Difundos del cielo regido por el calendario tienen su origen en fuentes precristianas y autóctonas a las que con frecuencia se atribuye un

status infernal en el cristianismo popular. Hasta el siglo VII no comenzó a observarse como festividad cristiana la fecha del 1 de noviembre, mientras que el día de los Difuntos no se introdujo en el rito romano hasta el siglo X. En las regiones célticas, algunos aspectos del festival invernal pagano de Samhain (nuestro 1.° de noviembre) se unieron a estas fiestas cristianas.

Samhain, que significa «el final del verano», según J. A. MacCulloch (1948),

> aludía, naturalmente, al hecho de que las fuerzas de la destrucción, simbolizadas por el invierno, comenzaban su reinado. Pero en parte, y mientras se mantuvo asociado a actividades de pastoreo, pudo tratarse de un festival de recolección, ya que la matanza y la conservación de los animales para garantizar la alimentación durante el invierno estaban asociadas a él... Se encendía una hoguera que representaba el sol, cuya fuerza decrecía por aquellas fechas, intentándose reforzarlo mágicamente por medio del fuego... En las viviendas se procedía a apagar los fuegos, una práctica que quizás guardaba relación con la expulsión estacional de los males, y se encendían ramas en la hoguera con las que se prendían los nuevos fuegos en las casas. Existe alguna evidencia de que en Samhain tenía lugar un sacrificio, posiblemente humano, culpándose a la víctima de los males de la comunidad, como en el caso del chivo expiatorio de los hebreos (págs. 58-59).

También aquí, al igual que en la ceremonia *apo*, Samhain parece representar la expulsión estacional de los males y la renovación de la fertilidad asociada a poderes ctónicos y cósmicos. En el folklore popular europeo, la medianoche del 31 de octubre ha llegado a asociarse con aquelarres, como por ejemplo, la *Walpurgisnacht* y el cuasi-fatídico *Halloween* de «Tam o'Shanter»*, a los que concurren el diablo y brujas dotadas de poderes infernales. A raíz de esto, se ha producido una extraña alianza entre inocentes y malvados, entre niños y brujas, los cuales purifican la comunidad mediante la falsa compasión y el terror del premio o castigo, y preparan el camino a las fiestas de *communitas* a base de los resplandecientes pasteles de calabaza, al menos en los Estados Unidos. De una u otra forma, como muy bien saben dramaturgos y novelistas, un toque de pecado y maldad parece ser la yesca imprescindible para atizar el fuego de la *communitas*, aunque debe disponerse de mecanismos rituales perfeccionados para que, en lu-

* «Tam o'Shanter» es un poema narrativo de tema sobrenatural publicado por el célebre poeta escocés Robert Burns en 1791. El héroe del poema, Tam, es perseguido por varias brujas, de las que logra librarse tras muchos apuros (*N. del T.*).

gar de causar estragos, tales fuegos tengan usos domésticos. Siempre hay una *felix culpa* en el núcleo de cualquier sistema religioso que esté estrechamente vinculado a los ciclos estructurales humanos de desarrollo.

Los sexos, inversión de *status* y *communitas*

Otros rituales de inversión de *status* implican la asunción por parte de las mujeres de la autoridad y los roles masculinos. Éstos pueden tener lugar en algún nudo de cambio cíclico, como sucede en la ceremonia zulú *nomkubulwana*, estudiada por Max Gluckman (1954), en la que «en los ritos celebrados en los distritos locales de Zululandia, cuando empiezan a crecer los cultivos, las mujeres desempeñan un rol dominante y los hombres uno subordinado» (págs. 4-11). (Ritos similares, en los que las muchachas van vestidas de hombre y pastorean y ordeñan el ganado, se dan en muchas sociedades bantúes meridionales y centrales). Se suelen celebrar rituales de este tipo sobre todo cuando una importante división territorial de una sociedad tribal se ve amenazada por una calamidad natural, como plagas de insectos, hambres y sequías. El doctor Peter Rigby (1968) ha publicado recientemente una descripción detallada de algunos ritos femeninos de esta clase celebrados por los gogo de Tanzania. Estos ritos han sido igualmente analizados en detalle por autoridades como Eileen Krige, Gluckman y Junod. Así pues, aquí me limitaré a señalar que, en todas las situaciones en que tienen lugar, existe la creencia de que los hombres, algunos de los cuales ocupan posiciones clave en la estructura social, han incurrido de alguna manera en la ira de los dioses o antepasados, o han alterado de tal modo el equilibrio místico existente entre la sociedad y la naturaleza que las alteraciones en la primera han provocado trastornos en la segunda.

En suma, los superiores estructurales, a causa de sus disensiones sobre intereses particularistas o segmentarios, han atraído la desgracia sobre la comunidad local y corresponde, pues, a los inferiores estructurales —(en el caso de los zulúes, mujeres *jóvenes*, que normalmente se encuentran bajo la *patria potestas* del padre o la *manus* del marido), en representación de la *communitas* o comunidad global que trasciende todas las divisiones internas— poner las cosas de nuevo en su sitio. Y para ello usurpan, simbólicamente y durante un corto espacio de tiempo, las armas, ropaje, pertrechos y formas de comportamiento de los superiores estruc-

turales, es decir, de los hombres. Pero las viejas formas tienen ahora un contenido nuevo; la autoridad pasa a ser esgrimida por la *communitas* misma que hace pasar por estructura; la forma estructural se despoja de atributos egoístas y se purifica a través de su asociación con los valores de la *communitas* y la unidad, rota por enfrentamientos egoístas y enemistades ocultas, es restaurada por quienes suele creerse que están por debajo de toda posibilidad de alcanzar un *status* político y jurídico. Pero «por debajo» tiene aquí un doble sentido: no es sólo lo estructuralmente inferior, sino también el fundamento común de toda vida social, la tierra y sus frutos. En otras palabras, lo que es ley en una dimensión social puede ser componente esencial en otra.

Puede que sea significativo el hecho de que los principales protagonistas sean con frecuencia jóvenes doncellas: aún no se han convertido en las madres de hijos cuya posición estructural será una vez más motivo de oposiciones y competencias. Pero, inevitablemente, la inversión es efímera y transitoria («liminal», si se prefiere), pues las dos formas de interacción social se hallan en este caso culturalmente polarizadas. El que las muchachas pastoreen es una paradoja para la clasificación, una de esas paradojas que sólo puede encontrarse en la liminalidad del ritual. La *communitas* no puede manejar recursos ni ejercer control social ni cambiar su propia naturaleza y dejar de ser *communitas*, pero, por medio de una breve revelación, puede «quemar» o «limpiar» —cualquiera que sea la metáfora utilizada para expresar la purificación— los pecados acumulados y las fallas de la estructura.

Inversión de *status* en «la fiesta del amor» en un pueblo indio

Resumamos las conclusiones a que hemos llegado hasta aquí en lo referente a los rituales de inversión de *status*: el enmascaramiento del débil bajo un disfraz de fuerza agresiva y el consiguiente enmascaramiento del fuerte bajo un disfraz de humildad y pasividad son los artificios de que se vale la sociedad para limpiar «sus pecados» engendrados estructuralmente, algo que los *hippies* de nuestros días llamarían *hang-ups**. La escena está, pues, dispuesta para una prodigiosa experiencia de *communitas*, seguida de un soberbio retorno a una estructura ya purificada y reanimada. Uno

* Trastornos emocionales.

de los mejores relatos «desde dentro» de este proceso ritual se recoge en un artículo del generalmente discreto e imparcial estudioso de la sociedad rural india, profesor McKim Marriott (1966), en el que analiza el festival holi en el pueblo de Kishan Garhi, «situado a orillas del Juman, frente a Mathura y Vrindaban, a un día de marcha de la legendaria tierra de Uraja, donde transcurrió la juventud de Krishna». Naturalmente, la deidad que presidía los ritos era Krishna, y los ritos que le describieron a Marriott como «la fiesta del amor» no eran sino un festival de primavera, la «celebración religiosa más importante del año». Marriott, sin apenas experiencia en trabajo de campo, se había sumido el año anterior de lleno en los ritos: le habían inducido a beber una poción que contenía marihuana, le habían embadurnado de color ocre, y en medio de una gran algazara, le habían propinado una soberana paliza. A lo largo de todo el año siguiente, se dedicó a reflexionar, siguiendo las pautas de Radcliffe-Brown, sobre cuál podría ser la función social de estos turbulentos ritos.

Hacía un año que había iniciado mis investigaciones y el festival del amor se acercaba de nuevo. Volvía a sentir cierta aprensión por mi persona, pero esta vez poseía un conocimiento social estructural que seguramente me permitiría comprender mejor los acontecimientos que iban a producirse. En esta ocasión, sin la poción de marihuana, comencé a ver cómo el pandemónium en que consistía el holi acababa por encajar en un esquema social extraordinariamente regular, pero ordenado de forma justamente inversa al constituido por los principios sociales y rituales en que descansaba la vida cotidiana. Cada acto tumultuoso en el holi implica una norma o práctica positiva opuesta de la organización social diaria del pueblo.

¿Quiénes eran aquellos sonrientes hombres cuyas espinillas eran golpeadas sin piedad por las mujeres? Eran los más ricos agricultores brahamán y jat del pueblo, y quienes los golpeaban eran enardecidas radhas locales, las «mujeres del pueblo», representantes a la vez del sistema de parentesco real y ficticio entre las castas. La mujer de un «hermano mayor» era propiamente la compañera de bromas de un hombre, mientras que la mujer de un «hermano menor» era separada de su lado según reglas de estricto respeto, pero una y otra se unían aquí con quienes suplantaban a la madre de un hombre, las mujeres de los «hermanos menores de su padre», en una intriga revolucionaria de «esposas» que atraviesa todas las líneas y vínculos inferiores. De hecho, quienes golpeaban con mayor violencia en este encubierto batallón eran con frecuencia las mujeres de los jornaleros, artesanos o criados de casta inferior que trabajaban para los granjeros, las concubinas y las pinches de cocina de las víctimas. «¡Anda y ve a cocer pan!», decía un granjero en tono burlón, incitando a su agresor. «¿Quieres semillas mías?, gritaba otra víctima halagada, que

sufría a consecuencia de los golpes, pero sin ceder terreno. Seis brahamanes que habrían cumplido ya los cincuenta, pilares de la comunidad rural, pasaron renqueando y jadeantes huyendo del garrote esgrimido por un joven y corpulento bhangin, que limpiaba sus letrinas. Todas las hijas del pueblo permanecían al margen de esta carnicería sufrida por sus hermanos, si bien se hallaban dispuestas para atacar a cualquier marido potencial que, procedente de otra localidad casadera, pudiera acudir a hacer una visita aprovechando el día de la fiesta.

¿Quién era aquel «rey de los holi» que montaba de espaldas a lomos de un burro? Era un muchacho mayor perteneciente a una casta superior, un célebre matón, al que sus víctimas, puestas de acuerdo, habían colocado allí (si bien parecía hallar placer en la magnitud de su infortunio).

¿Quién cantaba canciones tan lascivas en aquel coro del callejón de los alfareros? No sólo los habituales vecinos de esta casta, sino también seis lavanderos, un sastre y tres brahamanes se reunían todos los años por esta fecha para formar un grupo musical de carácter idealista, a imitación de la amistad reinante entre los dioses.

¿Quiénes eran aquellos «pastores» transfigurados que obsequiaban con barro y polvo a todos los ciudadanos importantes? Eran el aguador, dos jóvenes sacerdotes brahmanes y el hijo de un barbero, expertos en las rutinas cotidianas de la purificación.

¿De quién era el templo familiar que adornaron con huesos de cabra unos desconocidos juerguistas? Era el templo de la viuda brahmán, que no había dejado de molestar a vecinos y parientes con acciones legales.

¿Frente a qué casa cantaba una endecha burlesca un asceta profesional del pueblo? Era la casa de un prestamista muy activo, famoso por su intransigencia a la hora de recaudar y por sus escasas obras caritativas.

¿A quién habían untado cuidadosamente la cabeza, no sólo con puñados de los sublimes polvos rojos, sino con un galón de aceite de diesel? Al terrateniente del pueblo, y quien lo untó era su primo y máximo rival, el jefe de policía de Kishan Garhi.

¿A quién se hacía danzar en las calles, y tocar la flauta como si fuese el Señor Krishna, con una guirnalda de zapatos viejos en torno a su cuello? A mí, al antropólogo visitante, que había hecho demasiadas preguntas y siempre había recibido respetuosas respuestas.

Aquí se confundían las múltiples clases de amor rural —la consideración respetuosa hacia los padres y patronos; el afecto idealizado hacia los hermanos, hermanas y compañeros; el anhelo del hombre por unirse a la divinidad, y la vehemente pasión sexual de los amantes—, todas ellas saliéndose de sus habituales y estrechos canales debido a un incremento simultáneo de su intensidad. Un amor unilateral, sin límites y de todo tipo, se desbordaba por encima de la compartimentalización e indiferencia habituales entre las distintas castas y familias; una libido sin someter inundaba todas las jerarquías establecidad de edad, sexo, casta, riqueza y poder.

El significado social de la doctrina de Krishna en el marco rural de

la India septentrional no difiere mucho de una aplicación social conservadora del Sermón de Jesucristo en la Montaña. El Sermón amonesta con serveridad, pero al mismo tiempo pospone, aplazándola para un lejano futuro, la destrucción del orden social secular. Krishna no pospone el rendimiento de cuentas de los poderosos hasta el día del Juicio Final, sino que lo programa con regularidad, y como si se tratase de una mascarada, para las noches de luna llena de cada mes de marzo. Y el holi de Krishna no es una simple doctrina de amor: es más bien el guión de un drama que debe ser representado con fervor y júbilo por cada devoto.

El equilibrio dramático del holi —la destrucción y la renovación del mundo, la contaminación de éste seguida de su purificación— no sólo se produce al nivel abstracto de los principios estructurales, sino también en la persona de cada participante. Bajo la tutela de Krishna, cada persona representa, y puede experimentar momentáneamente, el papel de su opuesto: la mujer servil hace de marido dominante, y viceversa; el violador, de violado; el criado, de señor; el enemigo, de amigo; los jóvenes censurados, de gobernantes de la república. Al antropólogo observador, que indaga y reflexiona sobre las fuerzas que hacen girar a los hombres en sus órbitas, casi no le queda otro remedio que hacer de necio patán. Cada actor interpreta el papel que harían los demás respecto de su yo habitual. Así pues, cada uno puede aprender a representar de nuevo sus roles cotidianos, sin duda con renovada comprensión, posiblemente con más ganas, quizá con un amor recíproco (págs. 210-212).

Tengo uno o dos pequeños reparos que hacer al relato, por lo demás admirable y empático, de Marriott. No es el estímulo biológico de la «libido» lo que «inunda todas las jerarquías establecidas de edad, sexo, casta, riqueza y poder», sino la experiencia liberada de *communitas*, lo cual, como habría dicho Blake, es «un fenómeno intelectual», es decir, supone un conocimiento total de otro ser humano. La *communitas* no es algo meramente instintivo; supone conciencia y volición. La inversión de *status* en el festival holi libera a los hombres (y a las mujeres) de su *status*, lo cual, bajo ciertas condiciones, puede suponer una experiencia «extática», en el sentido etimológico de «estar fuera» el individuo de su *status* estructural («Extasis» = «existencia»). Asimismo, yo no derivaría del todo el «amor recíproco» experimentado por Marriott de la asunción por el actor del rol de un *alter*; consideraría más bien esta representación burlesca como una mera estratagema para descubrir *todos* los roles y prepararse para el nacimiento de la *communitas*. Pero Marriott ha descrito y captado perfectamente las características más sobresalientes de un ritual de inversión de *status*: el dominio ritual de los inferiores estructurales, su lenguaje brusco y sus malas maneras; la humildad simbólica y la humilla-

ción real de sus superiores en *status*; la forma en que los que se encuentran estructuralmente «por debajo» representan una *communitas* que se desborda por encima de los límites estructurales, que comienza con fuerza y concluye con amor; y, por último, el acento puesto, en lugar de su supresión, en el principio de jerarquía (es decir, de organización por grados), sin duda purificado —incluso, paradójicamente, por el quebrantamiento de numerosas reglas de contaminación hindúes— por la inversión, un proceso gracias al cual *se mantiene* la vertebración estructural de la vida rural.

Religiones de humildad y de inversión de *status*

Hasta aquí he examinado ritos liminales en sistemas religiosos propios de sociedades estructurales, cíclicas y repetitivas en grado sumo. A continuación me gustaría plantear, a título de sugerencia, el hecho de que pueda darse una distinción similar a la que hemos venido haciendo entre la liminalidad de los ritos de elevación de *status* y la de los ritos de inversión de *status*, al menos en sus fases iniciales, en religiones de trascienden el marco tribal, sobre todo en periódos de cambio social rápido y sin precedentes, caracterizados por poseer ciertos atributos liminales. En otras palabras, ciertas religiones guardan semejanza con la liminalidad de la elevación de *status*: hacen hincapié en la humildad, la paciencia y la irrelevancia de las distinciones de *status*, propiedad, edad, sexo y otras diferencias de índole natural y cultural, además de subrayar la unión mística, la numinosidad y la *communitas* sin diferenciar. Y esto se debe a que muchas de estas religiones consideran esta vida como una simple fase liminal y a los ritos funerarios como preparativos para la reagregación de los iniciandos a un nivel o plano superior de existencia, ya sea el cielo o el nirvana. Otros movimientos religiosos, por el contrario, exhiben muchos de los atributos de los rituales tribales y rurales de inversión de *status*. La liminalidad de la inversión busca menos eliminar que subrayar las distinciones estructurales, llegando en ocasiones (a menudo de forma inconsciente) a la caricatura. De modo similar, estas religiones llaman la atención por su énfasis en la diferenciación funcional en la esfera religiosa y/o en la inversión religiosa del *status* secular.

Un ejemplo especialmente claro de una religión de inversión de *status* puede encontrarse en el trabajo de Sundkler sobre el separatismo bantú en Suráfrica (1961). Como es bien sabido, en la actualidad hay más de un millar de iglesias y sectas más o menos pequeñas de organización africana en Suráfrica, que han surgido al separarse de las iglesias de misiones blancas o bien unas de otras. Sundkler, que estudió las iglesias independientes africanas en Zululandia, dice refiriéndose a «el racismo a la inversa que existe en el cielo»:

> En un país en el que unos blancos irresponsables dicen al africano que Jesús es única y exclusivamente para el hombre blanco, el africano se toma la revancha proyectando el racismo directamente en los lugares celestiales. El complejo de color le ha llevado a pintar de negro incluso su cielo, y el Cristo negro se tiene que encargar de ello. Shembe (un famoso profeta zulú), el cancerbero, no deja entrar a los blancos, porque, al igual que los ricos, ya han recibido en vida su parte, y sólo la abre a sus fieles seguidores. La suerte del africano que pertenecía a las iglesias de misiones blancas es lamentable: «Una raza no pueden entrar por la puerta de otra raza», y cuando llegan a la puerta de los blancos son rechazados... El complejo de color utiliza a su favor las parábolas de Jesús. He aquí una de las que he oído en ciertas iglesias sionistas: «Había una vez diez vírgenes. Cinco eran blancas y cinco negras. Las cinco blancas eran necias, pero las cinco negras eran prudentes y tenían aceite en sus lámparas. Las diez llegaron a la puerta de entrada. Pero las cinco vírgenes blancas recibieron el mismo trato que recibía un hombre rico: al mandar a los blancos en la tierra, los negros lo hacen en el cielo. Las vírgenes blancas rogarán para que se les deje mojar la punta del dedo en agua fría. Pero por toda respuesta se les dirá: "Hhayyi (no), nadie puede mandar dos veces"» (página 290).

Como puede observarse, la inversión de *status* no es en este caso parte de un sistema global de rituales, cuya consecuencia final sea facilitar la reconciliación entre los diferentes estamentos de la jerarquía estructural. No estamos tratando aquí con un sistema social integrado en el que la estructura está impregnada de *communitas*; así pues, sólo se resalta el aspecto de inversión, con la firme esperanza de que éste será el estado definitivo del hombre. No obstante, el ejemplo es instructivo en la medida que sugiere que las religiones que ponen el acento en la jerarquía, ya sea directa o inversa, en cuanto atributo común de la vida religiosa, surgen de los estructuralmente inferiores en un sistema sociopolítico que se basa

tanto en la fuerza como en el consenso. Cabría añadir aquí, asimismo, que muchas de estas sectas surafricanas, aunque pequeñas, cuentan con unos elaborados sistemas jerárquicos clericales en los que las mujeres desempeñan a menudo importantes roles rituales.

Pseudojerarquías en el milenarismo melanesio

Aunque la literatura sobre los movimientos religiosos y semirreligiosos no apoya del todo las ideas que vengo sosteniendo, y son muchos los problemas y dificultades que siguen sin resolverse, existen, sin embargo, datos convincentes relativos a la tesis según la cual las formas religiosas claramente atribuibles a las actividades generadoras de los grupos o categorías estructuralmente inferiores no tardan en asumir muchas de las características externas de las jerarquías. Dichas jerarquías pueden limitarse a invertir las posiciones seculares, o pueden llegar a sustituir por completo la estructura secular, bien sea en la estructura eclesiástica del movimiento o en sus creencias escatológicas. Un buen ejemplo de un movimiento que, en su forma organizativa, intentó ser una réplica de la estructura social europea puede encontrarse en la obra de Peter Lawrence *Road belong cargo* (1964). En el programa de Yali, uno de los profetas madang de Melanesia:

> La gente debía abandonar las aldeas y agruparse en grandes «campamentos», cuyas casas se levantarían a lo largo de calles y estarían embellecidas con flores y arbustos. Cada «campamento» dispondría de un nuevo «Albergue», al que ya no se llamaría *haus kiap*, sino *haus yali*. En él se alojaría Yali cuando, en su condición de funcionario de la Administración, visitase el poblado. Cada «campamento» contaría con letrinas apropiadas y nuevos caminos se abrirían por la comarca... Los ancianos jefes serían reemplazados por «jefes juveniles», que supervisarían el trabajo de reconstrucción y también procurarían que las órdenes de Yali fuesen ejecutadas. Se impondría la monogamia, debiendo divorciarse las segundas mujeres para contraer matrimonio con solteros (pág. 160).

Otros rasgos inspirados en la estructura administrativa europea y en su cultura material y religiosa fueron introducidos en este «culto cargo». Hay, desde luego, muchos otros cultos cargo con unos rasgos organizativos parecidos y que, además, creen firmemente que los europeos serán expulsados o aniquilados y que los destinos de su pueblo serán regidos por sus antepasados y profetas

vivientes sobre la base de una estructura pseudoburocrática. No se puede asegurar, sin embargo, que la generación religioso-liminal de pseudojerarquías sea sólo producto de una inferioridad estructural. Yo estoy convencido de que el factor de inversión de *status* está relacionado con la inferioridad estructural permanente, pero puede muy bien ser que los rituales elaboradamente estructurados o las jerarquías ceremoniales representen la liminalidad de grupos secularmente igualitarios, al margen de su posición en el marco más amplio de la sociedad. Se podría citar a los masones, los rosacruces, los uapitís, la Mafia siciliana y otras sociedades y hermandades secretas, con un elaborado ritual y ceremonial y, por lo general, un marcado tinte religioso. Los miembros de tales grupos proceden con frecuencia de comunidades sociopolíticas formadas por personas de posición social similar, con valores igualitarios comunes y un nivel parecido de consumo económico.

Es cierto que, en estos casos, se aprecia también un aspecto de inversión, ya que la igualdad secular se contradice con la jerarquía liminal, pero no se trata tanto de una inversión del orden jerárquico dentro de un particular sistema estructural como de la sustitución de un tipo de sistema (jerárquico) por otro (igualitario). En ciertos casos, como sucede con la Mafia, el Ku Klux Klan y ciertas sociedades secretas chinas, la jerarquía liminal adquiere valores y funciones políticas instrumentales y pierde su categoría fantástica, de «representación». Cuando esto sucede, el carácter directo y deliberado de la acción política o cuasi-militar puede llegar a considerar la forma jerárquica como la apropiada a sus necesidades de organización. Por eso es tan importante, cuando se estudian grupos como los masones y las bandas motorizadas de los Ángeles del Infierno de California y se comparan entre sí, especificar la fase que han alcanzado en su ciclo evolutivo y en qué condiciones sociales de campo se dan normalmente.

Algunos ejemplos modernos de inversión y pseudojerarquía

Cabe objetar que en estos movimientos liminales la organización jerárquica tiende ineludiblemente a expandirse a medida que aumenta el número de sus miembros; sin embargo, numerosos ejemplos muestran que tales movimientos tienen muchos cargos, pero un reducido nùmero de miembros. Por ejemplo, Allan C. Speirs, de la Universidad de Cornell (tesis sin publicar, 1966), describe cómo la comunidad aaronita de Utah, secta separatista mormona cu-

yos afiliados apenas pasan de doscientos, poseían, no obstante, «una compleja estructura jerárquica muy similar a la de los mormones... con los cargos de Primer Sumo Sacerdote, Segundo Sumo Sacerdote, Presidente, Primer Vicepresidente, Segundo Vicepresidente, Sacerdotes de Ramas, Obispos de Concilios, Maestros y Diáconos» (pág. 22). Un grupo bastante diferente, descrito en varios artículos publicados y manuscritos inéditos de Lincoln Keyser, de la Universidad de Rochester, es el de los Vice Lords *conservadores*, una «banda», «club» o «nación» de adolescentes de color con base en Chicago. Keyser me facilitó generosamente la pintoresca autobiografía de «Teddy», uno de los cabecillas de los Vice Lords. Estos contaban en su repertorio con varias funciones ceremoniales, tales como la «ceremonia del vino» que celebran por sus muertos y aquellos que están en la cárcel, vistiendo en éstas y otras ocasiones similares capas negras y rojas a modo de indumentaria ceremonial.

Lo realmente sorprendente de los Vice Lords y otras bandas como las Cobras Egipcias y los Capellanes Imperiales es la naturaleza compleja y jerárquica de su organización. Por ejemplo, los Vice Lords se dividían en «mayores», «menores» y «enanos», según el tiempo que llevasen afiliados, y en ramas territoriales, la suma de las cuales constituía la «Nación Vice Lord». Así describe «Teddy» la estructura organizativa de la rama de Santo Tomás: «Todos cuantos integraban el grupo de Santo Tomás ocupaban ya desde un principio una cierta posición. Los cargos eran los de Presidente, Vicepresidente, Tesorero-Secretario, Consejero Jefe de Guerra, Consejero de Guerra y, además, Oficiales de Orden» (página 17). En general, la conducta de los miembros de la banda era bastante informal e igualitaria, cuando no luchaban unos con otros por el control del territorio, pero su estructura en situaciones formales y ceremoniales era exactamente la inversa del igualitarismo. Existía un estricto «orden jerárquico», en tanto que las ramas que aspiraban a independizarse del «club» original eran inmediatamente llamadas al orden.

Otro ejemplo actual de la tendencia de las categorías estructuralmente inferiores a revestirse de una liminalidad jerárquica lo constituyen los jóvenes motociclistas de California conocidos como los Ángeles del Infierno. Hunter S. Thompson (1966) sostiene que la mayoría de los miembros de este grupo son hijos de emigrantes que se establecieron en California antes de iniciarse la Segunda Guerra Mundial, montañeses provenientes de Oklahoma, Arkansas y los Apalaches (pág. 202). Hoy son «estibadores, almacenistas, camioneros, mecánicos, empleados y trabajadores even-

tuales en alguna ocupación que se retribuya rápidamente y no requiera especial dedicación. Quizá uno de cada diez tenga un empleo permanente y unos ingresos decentes» (págs. 73-74). Se autodenominan los Unos por ciento, «el uno por ciento que no se adapta y al que le trae sin cuidado» (pág. 13). Se refieren a las personas del mundo «normal» como «ciudadanos», lo que implica que ellos no lo son; han optado por salirse del sistema estructural. Sin embargo, y a semejanza de los Vice Lords negros, constituyen una organización formal con complejas ceremonias de iniciación y distintos grados de afiliación simbolizados mediante insignias. Tienen estatutos, un comité ejecutivo —integrado por un presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero y un oficial de orden— y reuniones semanales de carácter oficial.

En el caso de los Ángeles del Infierno nos encontramos, más que ante una inversión de *status*, ante una réplica de la estructura de la organización asociativa secular, pero pueden detectarse elementos de dicha inversión en sus ceremonias de iniciación, en las que los ángeles novicios llevan vaqueros y cazadoras nuevos con el único fin de empaparlos en excrementos, orina y gasolina. Su mugriento y andrajoso aspecto, «madurado» hasta dar la impresión de ir a desintegrarse de un momento a otro, es un símbolo de *status* que invierte el modelo de «limpieza y aseo» de los «ciudadanos», atrapados en el *status* y la estructura. Pero, a pesar de sus pseudojerarquías, tanto los Vice Lords como los Ángeles del Infierno subrayan los valores de la *communitas*. Por ejemplo, el Vice Lord «Teddy» dijo, refiriéndose a la gente en general: «No tardaron en decir que teníamos una organización. Pero lo cierto es que entre nosotros nos considerábamos todos compañeros» (Keyser, 1966); también Thompson pone con frecuencia de relieve la «solidaridad de grupo» como una de las características de los Ángeles del Infierno. Así pues, no parece haber contradicción entre pseudoestructura y auténtica *communitas*. Estos grupos hacen como si tuviesen una estructura, en lugar de integrarse, con todo lo que ello implica, en la estructura socioeconómica. Su estructura es en general «expresiva», aunque contiene aspectos instrumentales. Pero las estructuras de este tipo pueden, en determinadas circunstancias, convertirse en estructuras pragmáticas, como es el caso de las sociedades secretas chinas, tales como la sociedad Triad estudiada por Gustav Schlegel en *The Hung League* (1866). De modo similar, la estructura ceremonial de la sociedad poro de Sierra Leona sirvió de base para una organización política rebelde con ocasión del levantamiento mende de 1898 (Little, 1965, *passim*).

RELIGIONES DE HUMILDAD CON FUNDADORES DE ALTO *STATUS*

Existen muchos ejemplos de religiones y movimientos ideológicos y éticos fundados por personas de alto *status* estructural o, cuando menos, de una posición respetable. Resulta significativo que las enseñanzas básicas de estos fundadores estén llenas de referencias a la renuncia de los honores mundanos, la propiedad, el *status*, etc., acentuando muchas de ellas la identidad «espiritual» o «sustancial» del hombre y la mujer. En estos y en otros muchos aspectos, la condición religiosa liminal que tratan de implantar, en la que sus seguidores se retiran del mundo, presenta una ran afinidad con la liminalidad de la reclusión característica de los ritos tribales de las crisis vitales y, claro está, con otros rituales de elevación de *status*. El fin último de estas religiones no es la humillación y la humildad; éstas no son sino simples atributos de la fase liminal por la que deben pasar los creyentes en su marcha hacia los estados definitivos y absolutos del cielo, el nirvana o la utopía: es un caso típico de *recouler pour mieux sauter*. Cuando las religiones de este tipo se hacen populares y se difunden entre las masas estructuralmente inferiores, se produce a menudo un desplazamiento significativo en el sentido de la organización jerárquica. En cierto modo, estas jerarquías se hallan «invertidas» —al menos desde la perspectiva del sistema de creencias imperante—, ya que al líder o líderes se les representa, al igual que sucede con el Papa, como «siervos de los siervos de Dios» en lugar de como tiranos o déspotas. El *status* se adquiere al despojarse el titular de toda autoridad mundana y asumir virtudes como la mansedumbre, la humildad y el cuidado responsable de los miembros de la religión, incluso de la humanidad entera. Sin embargo, y al igual que sucede en las sectas separatistas surafricanas, en los cultos cargo de la Melanesia, en la orden de Aarón, en las bandas de adolescentes negros y en los Ángeles del Infierno, la difusión de una religión o grupo ceremonial conduce a menudo a su transformación en una jerarquía. En primer lugar, existe el problema de la organización de masas numerosas; en segundo lugar —y esto se ve bien en sectas pequeñas con complejas jerarquías—, la liminalidad de los pobres o débiles adopta la indumentaria de la estructura secular y se reviste con el poder paterno, como hemos visto páginas atrás al tratar de los disfraces de monstruos y animales.

A modo de ejemplo de fundadores religiosos estructuralmente superiores, o bien establecidos, que predicaron los valores de la humildad y la *communitas*, podríamos citar a Buda, San Francisco, Tolstoi y Gandhi. El caso de Jesús resulta menos claro: aunque Mateo y Lucas trazan la descendencia de su *pater* José hasta el rey David, y a pesar de que a los carpinteros se les asigna un rol y *status* importante en muchas sociedades rurales, a Jesús se le considera por lo general «un hombre del pueblo». Del padre de Buda se sabe que era un jefe importante en la tribu de los *sakiyas*, en tanto que su madre, Maha Maya, era la hija de un rey de una región colindante situada al sureste del Himalaya. Según la tradición, Siddhartha, nombre por el que se conocía al príncipe Buda, llevó una vida sin problemas por espacio de veintinueve años tras los muros protectores del palacio real, esperando suceder un día a su padre. Luego viene la célebre historia de sus tres aventuras en el mundo más allá de las puertas del palacio, acompañado de su cochero Channa, en las que tropezó sucesivamente con un anciano decrépito, un leproso y un cadáver en estado de corrupción, y fue testigo presencial de la suerte de los inferiores estructurales. Tras su primera vivencia de la muerte, se encontró, a su regreso a palacio, con un ambiente de fiestas y música al celebrarse el nacimiento de su primer hijo y heredero, garantía de la continuidad estructural de su linaje. Lejos de alegrarle, este acontecimiento le trastornó debido a los nuevos vínculos con el terreno de la autoridad y poder que por causa suya se le planteaban. En compañía de Channa escapó de palacio y por espacio de bastantes años anduvo errante entre el pueblo llano de la India, aprendiendo mucho acerca del sistema de castas. Durante algún tiempo llevó una rigurosa vida ascética en compañía de cinco discípulos, pero tampoco halló cumplida satisfacción en esta modalidad de estructura y, cuando dio comienzo a su célebre meditación de cuarenta días al pie del árbol Bo, ya había modificado considerablemente los rigores de la vida religiosa. Tras alcanzar el estado de iluminación, pasó los últimos cuarenta y cinco años de su vida enseñando lo que en realidad era una simple lección de sumisión y mansedumbre hacia los demás, con independencia de cuál fuese su raza, clase, sexo o edad. Buda no predicó su doctrina en beneficio de una sola clase o casta, y hasta el último paria podía, como así sucedió en ocasiones, proclamarse discípulo suyo.

En Buda tenemos un caso típico de fundador de religión bien

dotado «estructuralmente» que experimentó la iniciación en *communitas* tras despojarse, equipararse y adoptar la conducta propia de los pobres y débiles. En la India misma podrían citarse muchos otros ejemplos de superiores estructurales que renunciaron a la riqueza y la posición y predicaron la santa pobreza, como Caitanya (véase el Capítulo IV), Mahavira —fundador del jainismo y contemporáneo de Buda, aunque algo mayor que él— y Nanak, fundador del sikhismo.

Gandhi

En fecha reciente hemos tenido ocasión de contemplar el impresionante espectáculo de la vida y martirio de Mohandas Karamchand Gandhi, de quien muy bien puede decirse que fue tanto líder religioso como político. Al igual que las otras figuras que acabamos de mencionar, Gandhi procedía de un sector respetable de la jerarquía social; como escribe en su autobiografía (1977): «Los Gandhi... las tres generaciones últimas desde mi abuelo, habían sido primeros ministros en varios estados Kathiawad» (pág. 19). Su padre, Kaba Gandhi, fue durante un tiempo primer ministro de Rajkot y, posteriormente, de Vankaner. Gandhi estudió Derecho en Londres, de donde pasó a Suráfrica para trabajar como abogado, pero pronto renunció a riqueza y posición para acaudillar a los indios surafricanos en su lucha por una mayor justicia, haciendo de la doctrina de la no violencia y la «fuerza-verdad» un instrumento político y económico de primera magnitud.

La actividad posterior de Gandhi como líder máximo del movimiento de Independencia Nacional de la India es bien conocida de todos. Aquí me limitaré a citar, extraídos de su autobiografía, algunos de sus pensamientos sobre las virtudes de despojarse de toda propiedad e igualarse a los demás. Gandhi fue siempre ferviente devoto del gran manual espiritual del hinduismo, el *Bhagavad Gīta,* y en sus crisis espirituales solía echar mano de «este diccionario de conducta» para hallar soluciones a sus problemas internos:

> Palabras como *aparigraha* (no-posesión) y *sambhava* (igualdad) me cautivaron. El problema era cómo conservar y cultivar la igualdad. ¿Cómo era posible tratar por igual a los funcionarios corrompidos insultantes e insolentes, a los antiguos colaboradores que crean una oposición absurda y a los hombres que siempre se han portado bien con uno? ¿Cómo se va a privar uno de todo cuanto posee? ¿No es el cuerpo mismo una posesión evidente? ¿No son posesiones también la esposa e hijos? ¿Debía destruir

toda mi biblioteca? ¿Estaba obligado a renunciar a todo para seguirle a Él? La respuesta me llegó sin vacilaciones; no podía seguirle a Él a menos que renunciase a todo lo que tenía (pág. 258).

Con el tiempo, y en parte gracias a su estudio del derecho inglés (en especial los trabajos de Snell sobre las máximas de la equidad), Gandhi acabó entendiendo la enseñanza más profunda de la no posesión en el sentido de que quienes deseaban la salvación «debían actuar a semejanza del administrador que, aun cuando tiene bajo su control grandes posesiones, no considera ni un ápice como suyo propio». Así pues, aunque por caminos bien diferentes, Gandhi llegó a la misma conclusión que la Iglesia católica en su análisis de la cuestión de la pobreza franciscana: se establecía una distinción jurídica entre *dominium* (posesión) y *usus* (administración fiduciaria). Gandhi, fiel a su nueva convicción, dejó que prescribiese su póliza de seguros, pues estaba seguro de que «Dios, que creó a mi mujer y a mis hijos, al igual que lo hizo conmigo, cuidaría de ellos».

Líderes cristianos

También en la tradición cristiana han existido innumerables fundadores de órdenes y sectas religiosas que, procedentes de la parte superior de la pirámide social, predicaron el estilo de liminalidad de las crisis vitales como vía para conseguir la salvación. En una relación mínima cabría citar a los santos Benito, Francisco, Domingo, Clara y Teresa de Ávila, en la esfera católica, y, entre los protestantes, a los Wesleys, con su «vivir sencillo y pensar elevado», George Fox, fundador de los cuáqueros, y (por citar un ejemplo americano) Alexander Campbell, líder de los Discípulos de Cristo, que pretendía restaurar el cristianismo original y, sobre todo, las condiciones de vida de las comunidades cristianas primitivas en la esfera protestante. Estos líderes protestantes procedían de familias con una sólida posición en el seno de la clase media y, sin embargo, trataban de fomentar entre sus seguidores un estilo de vida sencillo, modesto y sin las distinciones de *status* mundanas. El que sus movimientos acabaran por sucumbir ante «el mundo» —y, naturalmente, como demuestra Weber, prosperasen en él— no contradice para nada sus intenciones originales. En realidad, como hemos visto, la evolución normal de tales movimientos consiste en reducir a la *communitas* del nivel de estado al de fase entre posiciones distintas en una estructura en continuo desarrollo.

Tolstoi

Sobre Gandhi ejercieron una gran influencia no sólo determinados aspectos del hinduismo, sino también las palabras y la obra de ese gran anarquista y novelista cristiano que fue León Tolstoi. *El reino de Dios está dentro de ti,* escribió Gandhi (1977), «me anonadó y dejó en mí una impresión imborrable». Tolstoi, que a la vez que célebre novelista era un noble acaudalado, experimentó hacia los cincuenta años de edad una crisis religiosa que incluso le hizo contemplar la posibilidad del suicidio como liberación de la vida absurda y superficial que llevaban los miembros de la clase alta, los intelectuales y los estetas. Tras reflexionar, llegó a la conclusión de que

> para comprender la vida no debo fijarme en una vida excepcional como la nuestra, de auténticos parásitos, sino en la vida de los humildes trabajadores manuales —los que realmente crean la vida— y en el significado que le atribuyen. La gente trabajadora más humilde que me rodeaba era el pueblo ruso, y a él acudí, y al significado que la vida encierra para él. Dicho significado, si puede expresarse con palabras, era el siguiente: Todo hombre ha venido a este mundo por voluntad de Dios. Y Dios ha hecho al hombre de manera tal que cada uno puede perder su alma o salvarla. La finalidad del hombre en la vida es salvar su alma, y para salvarla debe vivir «con santidad», y para vivir «con santidad» debe renunciar a todos los placeres de la vida, debe trabajar, humillarse, sufrir y ser misericordioso (1940, pág. 67).

Como es bien sabido, Tolstoi hizo tremendos esfuerzos para poner en práctica sus creencias en vida y vivió como un campesino hasta el final de sus días.

Algunos problemas de elevación e inversión

Con lo dicho anteriormente se ha subrayado ya lo suficiente, por un lado, la afinidad entre la liminalidad de los rituales de elevación de *status* y las enseñanzas religiosas de los profetas, santos y maestros estructuralmente superiores y, por otro, la afinidad entre la liminalidad de los rituales de crisis cíclicas o naturales de inversión de *status* y las creencias y prácticas religiosas de movimientos dominados por los inferiores estructurales. Dicho llana y simplemente, la liminalidad del fuerte es debilidad, la del débil, fuerza: o, lo que es lo mismo, la liminalidad de la riqueza y nobleza

es la pobreza y la indigencia, la de la pobreza, la ostentación y la pseudojerarquía. Son muchos los problemas que se traslucen aquí. ¿Por qué, por ejemplo, en los intervalos entre la ocupación de sus posiciones y *status* socioeconómicos culturalmente definidos, en ciertos casos se ordena a los hombres, mujeres y niños, y en otros deciden, de *motu proprio*, actuar y sentir de forma opuesta o diferente a sus formas habituales de comportamiento? ¿Experimentan todas estas penitencias e inversiones simplemente por aburrimiento, como si se tratase de un cambio atractivo de la rutina diaria, o en respuesta a impulsos sexuales reprimidos o agresivos que resurgen, o para satisfacer ciertas necesidades cognitivas de discriminaciones binarias o por algún otro tipo de razón?

Como todos los rituales, los de humildad y los de jerarquía son tremendamente complejos y producen resonancias a muchos niveles. Sin embargo, una pista importante para entenderlos quizá sea la distinción hecha anteriormente entre las dos modalidades de interacción social conocidas como *communitas* y estructura. Para aquellos que sienten la responsabilidad inherente a todo cargo, aquellos que por nacimiento o por méritos propios llegan a ocupar posiciones de poder en la estructura, puede ser que los rituales y creencias religiosas que ponen especial énfasis en el despojamiento o la disolución de los vínculos y obligaciones estructurales ofrezcan lo que muchas religiones históricas llamarían «liberación». Puede ser que tal liberación se vea compensada por pruebas, penitencias y otras privaciones pero, no obstante, tales cargas físicas pueden ser preferibles a las mentales que suponen el dar y recibir órdenes y actuar siempre bajo el disfraz de un rol o *status*. Por otro lado, una liminalidad semejante, cuando aparece en los *rites de passage*, puede también humillar al neófito precisamente debido a que al final de los ritos se producirá su exaltación estructural. Así pues, las pruebas y penitencias pueden desempeñar funciones antitéticas: castigando, por un lado, al neófito por disfrutar de su libertad liminal, y, por otro, moderándolo para ocupar un cargo aún más alto, con mayores privilegios a la vez que con obligaciones más severas. No debe sorprendernos semejante ambigüedad, ya que es una característica de todos los procesos e instituciones centrados en torno a lo liminal. Pero, mientras que el bien dotado desde el punto de vista estructural busca la liberación, los subordinados estructurales pueden muy bien tratar de conseguir, en su liminalidad, una mayor participación en una estructura que, aun cuando fantástica y aparente, no obstante les permite experimentar, durante

un período de tiempo legitimado, una distinta modalidad de «liberación» de un destino diferente. Ya pueden mandar y «jactarse, encararse y todo lo demás», y con gran frecuencia el blanco de sus golpes y abusos serán las personas a quienes en circunstancias normales deberán prestar acatamiento y obediencia.

Ambos tipos de rituales refuerzan la estructura. En el primero no se cuestiona el sistema de posiciones sociales: los resquicios, los intersticios que quedan entre las posiciones, son necesarios para la estructura. Sin intervalos no habría estructura, y son precisamente tales resquicios los que se reafirman en esta clase de liminalidad. La estructura de la ecuación entera depende tanto de los signos negativos como de los positivos. Así, la humildad refuerza un justo orgullo por la posición, la pobreza afirma la riqueza, y la penitencia sustenta la virilidad y la salud. Por otro lado, hemos visto cómo inversión de *status* no significa *anomie* sino simplemente una nueva perspectiva desde la que observar la estructura; su confusión puede aportar algo de humor a esta perspectiva ritual. Si la liminalidad de los ritos de crisis vitales puede compararse, quizá un tanto atrevidamente, a la tragedia —ya que una y otra implican humillación, despojamiento y dolor—, la liminalidad de la inversión de *status* puede compararse a la comedia, pues ambas se caracterizan por la burla y la inversión, pero nunca la destrucción, de las reglas estructurales y de quienes con fervor se apegan a ellas. Una vez más, podemos considerar que la psicopatología de estos tipos de ritual implica, en el primer caso, una gama masoquista de actitudes hacia los neófitos y, en el segundo, un componente sádico.

Por lo que se refiere a las relaciones de la *communitas*, hay quienes, en el ejercicio de la autoridad diaria o en su calidad de representantes de importantes agrupaciones estructurales, apenas tienen oportunidad de tratar con sus congéneres en cuanto que individuos concretos e iguales. Es posible que en la liminalidad de las crisis vitales y cambios de *status* vean la posibilidad de despojarse de todos los distintivos externos y sentimientos internos de distinción de *status* y confundirse con las masas, o incluso ser considerados, al menos simbólicamente, sus servidores. En cuanto a quienes habitualmente se encuentran en las posiciones inferiores del orden jerárquico y comparten la camaradería e igualdad de los subordinados asociados, la liminalidad de la inversión de *status* puede proporcionar la oportunidad de escapar de la *communitas* de la necesidad (que, por consiguiente, no es auténtica) y pasar a una pseudoestructura en la que se admite cualquier conducta, por ex-

travagante que sea. Ahora bien, aunque parezca extraño, estos falsos portadores de *communitas* pueden, mediante la mofa y la burla, infundir *communitas* a toda la sociedad, y ello debido a que también aquí se produce no sólo una inversión sino una nivelación, pues los titulares de cada *status* con un exceso de derechos son intimidados por aquellos a quienes apenas se le reconocen derechos. Lo que queda al final es una especie de término medio social, o algo semejante al punto muerto en una caja de cambios, desde el que se puede marchar en diferentes direcciones y a distintas velocidades tras efectuar una serie de movimientos.

Los dos tipos de ritos que hemos examinado parecen estar vinculados a sistemas repetitivos y cíclicos de relaciones sociales múltiples. Parece existir aquí un estrecho vínculo de relación entre una estructura institucionalizada que sólo cambia lentamente y una modalidad concreta de *communitas* que suele localizarse en dicho tipo de estructura. Indudablemente, en las sociedades complejas a gran escala, con un alto grado de especialización y división del trabajo y con muchos lazos asociacionales de interés único y un debilitamiento general de los estrechos vínculos corporativos, la situación será muy distinta. En un esfuerzo por experimentar la *communitas*, los individuos buscarán afiliarse a movimientos ideológicos pretendidamente universales, cuyo lema podría muy bien ser «el mundo es mi pueblo» de Tom Paine. Otra posibilidad sería unirse a pequeños grupos de «renuncia», como es el caso de las comunidades *hippie* y *digger* de San Francisco y Nueva York, en las que «el pueblo (ya sea Greenwich o cualquier otro) es mi mundo». La dificultad que estos grupos no han logrado superar hasta el momento es el hecho de que la *communitas* tribal es el complemento y reverso de la estructura tribal y, al contrario, que los utópicos del Nuevo Mundo de los siglos XVIII y XIX, no han conseguido todavía desarrollar una estructura capaz de garantizar el orden económico y social durante largos períodos de tiempo. La misma flexibilidad y movilidad de las relaciones sociales en las modernas sociedades industriales puede, sin embargo, favorecer el surgimiento de la *communitas* existencial, antes que cualquier otra forma previa de orden social, aun cuando sólo sea a través de incontables y efímeros encuentros. Quizá fue esto lo que quiso decir Walt Whitman cuando escribió:

Canto el yo, persona simple, separada;
no obstante, pronuncio la palabra democrática,
la palabra «en masa».

Una observación final: la sociedad (*societas*) parece ser un proceso más que un objeto, un proceso dialéctico con fases sucesivas de estructura y *communitas*. Es como si hubiera —si es que puede utilizarse un término tan controvertido— una «necesidad» humana de participar en ambas modalidades. Las personas hambrientas de una de ellas en su cotidiana actividad funcional la buscan en la liminalidad ritual. El estructuralmente inferior aspira a una superioridad estructural simbólica en el ritual; el estructuralismo superior aspira a una *communitas* simbólica y se somete a penitencia para alcanzarla.

BIBLIOGRAFÍA

APTHORPE, R., «Introducción a C. M. N. White», *Elements in luvale beliefs and rituals*, Manchester, Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper n.° 32, 1961.

ATTWATER, D. (ed.), *A Catholic Encyclopedia*, Nueva York, Macmillan, 1962.

BAUMANN, H., y WESTERMANN, D., *Les peuples et les civilizations de l'Afrique*, París, Payot, 1961.

BOEHMER, H., *Analecten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Leipzig, Tübinga, 1904.

BOSMAN, W., *Coast of Guiana*, Londres, 1705.

BUBER, M., *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

—, *Between man and man*, Londres, Fontana, 1961.

—, *Yo y tú*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

COHN, N., *En pos del milenio*, Barcelona, Barral, 1972.

DE, S. J., *The early history of the Vaisnava faith and movement in Bengal*, Calcuta, General Printers and Publishers, 1942.

DEARDOFF, M. H., «Hansome Lake», en W. N. Fenton, ed., *Symposium of local diversity in Iroquois*, Washington, U.S. Government Printing Office, 1951.

DIMOCK, E. C., *The place of the hidden moon*, Chicago, University of Chicago Press, 1966a.

—, «Doctrina and practice among the Vaisnavas of Bengal», en M. Singer, ed., *Krishna: myths, rites and attitudes*, Honolulú, East-West Center Press, 1966b.

DUGLAS, M., *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

DU CHAILLU, P. B., *Explorations and adventures in Equatorial Africa*, Nueva York, Harper, 1868.

ELWIN, V., *The religion of an Indian tribe*, Oxford, Oxford University Press, 1955.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *La mujer en las sociedades primitivas*, Barcelona, Península, 1971.
—, *Teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
—, *La religión Nuer*, Madrid, Taurus, 1980.
FENTON, W. N., *Tonawanda longhouse ceremonies: ninety years after Lewis Henry Morgan*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Paper n.° 15, 1941.
FIRTH, R., *Elements of social organization*, s.l., Watts, 1951.
FORTES, M., *The web of kinship among the Tallensi*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
—, «Ritual and office», en M. Gluckman, ed., *Essays on the ritual of social relations*, Manchester University Press, 1962.
GANDHI, M. K., *Mis experiencias con la verdad. Autobiografía*, Madrid, Eyrás, 1977.
GENNEP, A. van, *The rites of passage*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960.
GLUCKMAN, M., *Rituals of rebellion in South-East Africa*, Manchester, Manchester University Press, 1954.
—, *Custom and conflict in Africa*, Oxford, Blackwell, 1955.
—, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal, 1978.
GOFFMAN, E., *Internados*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
GOULD, J., y KOLB, W. L., eds., *A Dictionary of the Social Sciences*, Londres, Tavistock, 1964.
HILLERY, G. A., «Definitions of community: areas of agreement», *Rural Sociology*, vol. 20, 1955.
JUNOD, H. A., *The life of a South-African tribe*, New Hyde Park (Nueva York), University Books, 1962.
KEYSER, L., «Autobiography of the vice lord "Teddy"», manuscrito sin publicar, Department of Anthropology, University of Rochester, 1966.
KRIGE, E., «Nomkulbulwana ceremonies of the Zulu», *Africa*, vol, 38, n.° 2, 1968.
LAMBERT, M. D., *Franciscan poverty*, s.l., Allenson, 1961.
LAWRENCE, P., *Road belong cargo*, Manchester, Manchester University Press, 1964.
LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
—, *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
LEWIS, J. M., «Dualism in Somali notions of power», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, 1.ª parte, 1963.
LITTLE, K., «The political function of the Poro», *Africa*, vol. 25, n.° §, 1965.
MACCULLOCH, J. A., *The Celtic and Scandinavian religions*, Hutchinson's University Library, 1948.
MAIR, L., «The social sciences in Africa south of the Sahara: the British contribution», *Human Organization*, vol., 19, n.° 3, 1960.
MARRIOTT, Mckim, «The feast of love», en M. Singer, ed., *Krishna: Myths, rites and attitudes*, Honolulú, East-West Center Press, 1966.
MORGAN, L. H., *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1975.
RATTRAY, R. S., *Ashanti*, Oxford, Clarendon Press, 1923.
—, *Religion and art in Ashanti*, Oxford, Clarendon Press, 1927.

RESEK, C., *Lewis Henry Morgan, American scholar*, Chicago, Chicago University Press, 1960.
RICHARDS, A. I., *Chinsungu*, Londres, Faber & Faber, 1956.
RIGBY, P., «Some Gogo rituals of purification: an essay on social and moral categories», en E. R. Leach, ed., *Dialectic in practical religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
ROSCOE, J., *The Bagesu and other tribes of the Uganda Protectorate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1924.
SABATIER, P., *The life of St. Francis*, Nueva York, Scribner's, 1905.
SCHLEGEL, G., *The Hung League*, Batavia, Lange, 1866.
SINGER, M., dir., *Krishna: myths, rites and attitudes*, Honolulú, East-West Center Press, 1966.
SPEIRS, A. C., «Village in the desert: the Aaronite community of Eskdale», tesis sin publicar, University of Utah, 1966.
SUNDKLER, B., *Bantu prophets in South Africa*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
THOMPSON, H. S., *Hell's angels*, Nueva York, Ballantine, 1966.
TOLSTOI, L., *A confession: the Gospel in brief, and what I believe*, Oxford, Oxford University Press, 1940.
TURNER, T., *The fire of the jaguar*, Chicago, Chicago University Press, s.f.
TURNER, V. W., *Schism and continuity in an African society*, Manchester, Manchester University Press para el Rhodes-Livingstone Institute, 1957.
—, *Ndembu divination; its symbolism and techniques*, Manchester, Manchester Universtiy Press, Rhodes-Livingstone Institute, 1961.
—, *Chihamba, the white spirit*, Manchester, Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper n.° 33, 1962.
—, *The drums of affliction*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
—, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
WARNER, L., *The living and the dead*, New Haven (Connecticut), Yale University Press, 1959.
WEINSTOCK, S., «The vagabond and his image in American society», trabajo sin publicar presentado a la Society for the Humanities Seminar, Cornell University, 1968.
WILSON, G. y M., *The study of African society*, Manchester, Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper n.° 2, 1939.
WILSON, M., «Nyakyusa ritual and symbolism», *American Anthropologist*, vol. 56, n.° 2, 1954.
—, *Rituals of kinship among the Nyakyusa*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

INDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO

África Central, población, 21-22; ver también *estudios del ritual en África Central.*
Angelo de Clareno, 155.
Apthorpe, Raymond, 17, 207.
Aquino, Tomás de, 185.
ashanti, 56; ceremonia *apo*, 182-185, comunidad en las sociedades basadas en el parentesco, 126-131.
Attwater, Donald, 114, 185, 207.
aves de corral, significado de las blancas y rojas; ver *ritos con aves de corral.*

Bachofen, Johann J., 14.
bantúes, sociedades, 23, 57, 187.
Barnard, Helen, 92 n.
bāuls, músicos, 169.
Baumann, H., 56.
Beidelman, T. O., 51.
bemba, ver *ritos de los bemba.*
Bengala, el movimiento sahajīyā de, 159; vaisnavas de, 160; ver también *Francisco y sahajīyā.*
Bergson, Henri, 117, 133, 138.
Blake, William, 138, 147, 191.
Boas, Franz, 15.
Boehmer, Hans, 149, 150, 152, 207.
Bosman, William, 182.
brujería, 31, 39, 49, 50, 51; anti, 73; ver también *Kanongesha, medicinas de brujería.*
Buber, Martin, 138, 207; sobre la comunidad, 132, 142, 147, 148.
Buda, como líder, 199-200.
budismo Zen, 119.

Caitanya, 160-168, 200; ver también *Francisco.*
Campbell, Alexander, 201.
cazadores; ver *cultos de los cazadores.*
Chejov, Anton, 117.
chokwe, pueblo, 17, 26.
ciclo de desarrollo; ver *ciclo de desarrollo en la «communitas».*
circuncisión; ver *ritos de circuncisión masculina.*
Clare; ver *líderes cristianos.*
Cohn, Norman, 117, 207.
Colson, Elizabeth, 17.
communitas (comunidad), 103, 112, 115; apocalíptica, 158; ciclo de desarrollo, 104; y los *hippies*, 119,

143-144; ideológica y espontánea, 145-146, 150; en las sociedades basadas en el parentesco, ver *tallensi, nuer, ashanti*; y la liminalidad, 102; liminalidad y *status* inferior, 131-136; modalidades de 137-139; músicos en, ver *bāuls*; y los sexos, 187-189; y la estructura en los rituales de inversión de *status*, 180-181; y el pensamiento simbólico, 146-150; ver también *Bengala, Martin Buber, conceptualización y estructura franciscanas, pobreza franciscana, derechos franciscanos sobre y consumo de la propiedad.*
Congo; ver *suku de Congo.*
cultos cargo melanesios, 194-195, 198.
cultos de los cazadores, 20, 46.

Dante, A., 185.
Deardorff, Merle H., 13, 207.
De Rougement, D., 162.
De, Sushil Jumar, 162, 207.
Día de Difuntos, 185.
Dieterien, Germaine, 15.
Dimock, Edward C., Jr., 159-162, 165, 168, 207.
Domingo; ver *líderes cristianos.*
Dostoievsky, Feodor, 117.
Douglas, Mary, 115, 207.
Du Chaillu, Paul B., 174, 207.
Durkheim, Emil, 15, 62, 138.
Dylan, Bob; ver *músicos bāuls.*

Edipo, complejo de, 167.
Eister, A. W., 131.
Eliade, M., 49.
Elwin, Verrier, 123, 207.
Evans-Pritchard, Edward E., 15, 56, 99, 125, 208.
femeninos, cultos, 26, 33; rituales; ver *isoma.*

Fenton, William, 14, 208.
Fernández, James, 109.
festival Golib, 106, 122.
«fiesta del amor, la», 188-191.
Firth, Raymond, 131, 208.
Fortes, Meyer, 104, 106, 120-126, 127, 208.
Fox, George, 201.
franciscano, 139; conceptualización y estructura, 152-153; pobreza, 201; pobreza y *communitas*, 145; derechos sobre y consumo de la propiedad, 155-157; ver también *communitas y pensamiento simbólico.*
Francisco, 145-152, 160, 199, 201; y Caitanya, 160-163; y la liminalidad permanente, 150-152; y sahajīyā, 165.
Frazer, Sir James George, 15.
Freud, Anna, 177.
Freud, Sigmund, 15, 136.

Gandhi, Mohandas K., 139, 199, 202, 208; como líder, 200-201.
Gennep, Arnold van, 15, 26, 58, 101, 170, 208.
Ghana; ver *tallensi, ashanti.*
Ginsberg, Allen, 119.
Gluckman, Max, 17, 86, 89, 116, 187, 208.
Goffman, Erving, 114, 134, 173, 208.
Golib; ver *festival Golib.*
Gould, J., y W. L. Kolb, 131, 208.
Griaulle, M., 15.

Halloween americano, 176-178.
Hegel, G., 91.
Herz, R., 15, 51.
Hillery, G. A., 132, 208.
hippies; ver *communitas.*
Hobbes, Thomas, 137.
Hockett, Charles, 14.
Hubert, H., 15.
humbu, Kafwana, jefe de los, 105-108; ver también *mbwela.*

Hume, David, 117.
humildad; ver *religión de humildad.*

indio séneca, 14.
iroqués, 14, 16.
isoma, 22-53, 102; fines de, 30-31; estructura clasificatoria: Díadas, 49; estructura clasificatoria: Tríadas, 48; proceso curativo, 44; medicinas, recogida de, 35-39; el nombre, 27; planos de clasificación, 52; preparación del lugar, 32; forma procesual, 25; razones para celebrar, 23-25; simbolismo ritual, 52-53; situación y clasificación, 51-52; símbolos de, 26-27; ver también *rito de los gemelos.*

jefe Ikelenge, 20.
jerarquías, pseudo; ejemplos modernos de inversión y, 195-197; y las sociedades secretas, 195.
Juan de Parma, 155.
Jung, Carl, 167.
Junod, Henry, 173, 187, 208.

Kafwana; ver *humbu.*
Kalahari, bosquimanos de, 56.
Kanongesha, jefe mayor, 104-108, 109; y las medicinas de la brujería, 105.
Katanga; ver *lunda de Katanga.*
Keyser, Lincoln, 196, 197, 208.
Kolb, W. L., ver *Gould, J.*
Krige, Eileen, 187, 208.
Krishna, 160-168.
kumukindyila; ver *rito de instalación.*

lamba, 17, 116.
Lambert, M. D., 208; sobre los fransciscanos, 145-157.
Lawrence, Peter, 194, 208.
Leach, Edmund, 168.
Lévi-Strauss, Claude, 15, 32, 40, 52, 78, 112, 132, 133, 137, 139, 158, 176, 208.
Lévy-Bruhl, Lucien, 15.
Lewis, Iowan M., 106, 208.
líderes cristianos, 201.
Little, Kenneth, 208.
Livingstone, David, 21.
Lowie, Robert, 15.
luchazi, 17, 26.
lunda de Katanga, 17, 105-108.
luvale, 17, 26.

MacCulloch, John A., 186, 208.
Mair, Lucy, 17, 208.
Malinowsky, Bronislaw, 15.
Marriott, McKim, 189, 191, 208.
Marx, Karl, 91.
Mauss, M., 15.
mbwela, 105, 106.
medicinas, 52; recogida de, 62 y s.; ver también *isoma, Wubwang'u*; frías y calientes (vida y muerte), 39-40.
Mitchell, Clyde, 17.
Morgan, Lewis Henry, 136, 208; y la religión, 13-16; Conferencias de 1966, 13.
Muchona (informador), 78.
mujer, la, y los abortos, 27, 32; infecunda, 38; ver también *ritos de separación.*
Mukanda; ver *ritos de circuncisión masculinos.*

Nadel, S. F., 21.
namoos, 106.
ndembu, divorcio, 24; formas de dualidad entre, 98; matrimonio, 24, 89-90; en cuanto sociedad matrilineal, 20; obscenidad, 99-100; características religiosas, comparadas con el cristianismo y otras religiones, 113; filiación residencial (pueblo), 31; papel de la mujer, 23; ver también *communitas, rituales, ritos.*
Needham, J., 51.
Nietzsche, F., 117.

nkang'a; ver *ritos de pubertad femeninos.*
nkula, rito, 19, 30.
nuer, 136; comunidad en las sociedades basadas en el parentesco, 125-126; del Sudán Nilótico, 56, 57.
nyakyusa, 18; ritos, 58.

Olier, M., 185.
Olivi, 155, 158.

Paine, Thomas, 205.
Papa Gregorio IX, 156.
Papa Juan XXII, 157.
Parker, Ely S., 114.
Príncipe Felipe, 104.

Radcliffe-Brown, A. R., 15, 189.
Rattray, R. S., 56, 127-130, 182, 208.
Reith, conferencias, 168.
religiones, 13-16; de humildad con fundadores de alto *status*, 198; de humildad e inversión de *status*, 192; de inversión de *status* y separatismo, 193; ver también *rituales, ritos.*
Rhodes-Livingstone Institute for Social Research, 17; trabajo, 21.
Richards, Audrey, 110, 209.
Rigby, Peter, 51, 187, 209.
Rilke, R. M., 144.
ritos: de los bemba, 110; adivinación, iniciación en el arte de, 46; con aves de corral, 43-44; iniciación funeraria, 46; cazadores; ver *cultos de los cazadores ilembi*, 33; instalación; ver *rito de instalación*; crisis vitales y caléndricas, 174, 179; máscaras y mitos, 175-179; «de separación», 33 y s.; ver también *ritos del manantial, ritos de circuncisión masculina, ritos de pubertad femeninos.*
ritos de circuncisión masculina, 28, 36, 46, 55, 62, 74, 102-103, 114-115; y San Benito, 114-115.
rito de los gemelos, 19, 54-61; e *isoma*, diferencia, 93; recogida de medicinas para, 60-61; misterio y absurdo, 92, 93; y el punto de vista ndembu, 94; reconocimiento de dualidad, 98-99; símbolos rituales, 62; altar en el pueblo, 78.
rito de instalación, 104 y s.; «La Denigración del Jefe Electo», 107 y s.
ritos del manantial, 68-69, 79, 92; el manantial y el arco, 72 y s.
ritos de pubertad femeninos, 19, 33, 51, 56, 62, 72, 74.
rito *Wubinda*, 19.
rito *Wubwang'u*; ver *rito de los gemelos.*
ritual: de elevación de *status*, 170-172, 174-175; de inversión de *status*, 181, 189-91; ver también *«fiesta del amor», religiones de humildad*; estudios de, en África Central, 16-18; símbolos de, 62; femeninos, 23; ver también *ndembu, gemelos.*
Robertson-Smith, William, 15.
Roscoe, John, 209.
Rousseau, J. J., 141.

Sabatier, Paul, 148, 209.
San Benito, 114, 201; monjes de, 114; ver también *rito de circuncisión masculina.*
S. Buenaventura, 155.
Samhain, 185-186.
Schapera, T., 55.
Schneider, D., 122.
separatismo sudafricano; ver *religión de inversión de «status».*
sexos: lucha de, 85 y s., 92; igualdad entre, 89; ver también *communitas.*
Shakespeare, William, 140, 141, 145.

Shlegel, Gustave, 197, 209.
simbolismo, ritual; ver *isoma, rito de los gemelos.*
símbolos; ver *ritual, isoma, símbolos.*
Singer, Milton, 209.
sociedades secretas; ver *jerarquías y sociedades secretas.*
soja; ver *Uganda.*
Speirs, Allan C., 195, 209.
Spencer, Herbert, 15, 131.
suku del Congo, 58.
Sundkler, Bengt, 193, 209.

tale, 106; tierra y comunidad, 124.
tallensi, 134, 136; comunidad en las sociedades basadas en el parentesco, 120-125; del norte de Ghana, 106.
Tanzania, gogo de, 187.
tekiman, 182, 183.
Teresa de Ávila; ver *líderes cristianos.*
Thompson, Hunter S., 196, 197, 209.
Todos los Santos, 185.
Tolstoy, León, 139, 199, 209; su influencia y creencias, 202.
Tongo, jefe de, 106.
Trobriand, habitantes de las islas de, 24.
Turner, Terence, 176, 209.
Turner, Victor W., 29, 37n, 50, 69, 89, 93, 101, 129, 149, 209.
Twain, Mark, 117.
Tylor, E., 15.

Ubertino, 156.
Uganda, soja de, 58; gisu de, 126.

Warner, Lloyd, 172, 209.
Weber, Max, 15, 18, 201.
Weinstock, Steven, 209.
Westermann, D., 56, 207.
Whitman, Walt, 205.
Wilde, Oscar, 124.
Wilson, Godfrey, 17, 18, 209.
Wilson, Monica, 18, 21, 23, 58, 109, 209.
Wundt, W., 15.
Wuyang'a, ver *cultos de los cazadores.*

zulú, 187-188; *land*, iglesias en, 193.

ÍNDICE

PREÁMBULO 9
PRÓLOGO 11

Capítulo I. Niveles de clasificación en un ritual de vida y muerte 13
Capítulo II. Paradojas de los gemelos en el ritual ndembu 54
Capítulo III. Liminalidad y *communitas* 101
Capítulo IV. *Communitas:* modelo y proceso 137
Capítulo V. Humildad y jerarquía: la liminalidad de la elevación y de la inversión de *status* 170

BIBLIOGRAFÍA 207
ÍNDICE ONOMÁSTICO Y TEMÁTICO 211

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRAFICOS DE UNIGRAF, S. A., EN
MOSTOLES (MADRID), EN EL MES DE
JUNIO DE 1988

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales